
UC-NRLF
B 3 365 187


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

NEKYIA

BEITRÄGE ZUR ERKLÄRUNG DER NEUENTDECKTEN PETRUSAPOKALYPSE

VON

ALBRECHT DIETERICH

ZWEITE AUFLAGE



VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG-BERLIN 1913

Hier bei diesen Griechen
Ist von dergleichen kaum die Spur zu riechen;
Neugierig aber wär ich nachzuspüren,
Womit sie Höllenqual und Flammen schüren.
Goethe **Klassische Walpurgisnacht.**

Vorwort zur ersten Auflage.

Meiner Arbeit ein Wort vorauszuschicken veranlafst mich nur die angenehme Pflicht des Dankes für vielfache freundliche Hülfe. Den gröfsten Dank schulde ich meinem verehrten Lehrer Hermann Usener, der mir eine Korrektur gelesen und mich durch die mannigfachsten Winke und Nachweise unterstützt hat (auch vielfach, wo ich es im einzelnen nicht bemerkt habe); Wilhelm Schulze danke ich für vielerlei Rat und Hülfe (die auch nicht immer bei dem einzelnen bezeichnet ist) bei der Durchsicht der Druckbogen und Adolf Jülicher für die freundliche Unterstützung in manchen theologischen Fragen.

Marburg i. H., September 1893.

Albrecht Dieterich.

Vorbemerkung zur zweiten Auflage.

Die erste Auflage der Nekyia ist unverändert abgedruckt worden. Doch sollte es zugleich durch Nachträge (S. VI ff.) dem Leser möglich gemacht werden, die wissenschaftliche Arbeit zu übersehen, die an den in diesem Buch behandelten Fragen seit seinem Erscheinen geleistet ist. Soweit sie in besonderen Büchern niedergelegt ist, konnte allerdings über deren zum Teil recht umfangreiche Ausführungen aus Mangel an Raum in den Nachträgen nicht berichtet werden; es mufste genügen, die wichtigsten an dieser Stelle zu nennen: E. Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Freiburg i. B. und Leipzig, II. Teil 1894; G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einflufs auf das Christentum, Göttingen 1894; E. Maafs, Orpheus, Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, München 1895; G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896; L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen, Untersuchungen über antiken Jenseitsglauben, Bonn 1903; E. Norden, P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI, Leipzig 1903; J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge 1903 (2. Aufl. 1908), cap. IX ff.; L. von Sybel, Christliche Antike I. II, Marburg 1906. 1909; C. Pascal, Le credenze d' oltretomba nelle opere letterarie dell' antichità classica, I. II Catania 1912; C. Clemen, Der Einflufs der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, Rel. gesch. Vers. Vorarb. XIII 1, 1913. Von Aufsätzen, die sich auf die Nekyia beziehen, sind die Titel der inhaltreicheren zu den einzelnen Stellen in den Nachträgen verzeichnet; für das Ganze ist bedeutsam 'Religionsgeschichte und Eschatologie', Zeitschr.

für die neut. Wiss. XIII 1912, 1 ff. von R. Reitzenstein, dessen Arbeiten sich auch sonst vielfach mit Dieterich berühren. Unter den Besprechungen, welche die Nekyia erfahren hat, sind folgende eingehender: v. Dobschütz, Zeitschr. für Kulturgesch. I 1894, 340 ff.; W. Drexler, Wochenschr. f. klass. Phil. 1894, 729 ff.; J. L. Heiberg, Nordisk tidsskr. f. filol. 1895, 179 ff.; H. Lewy, Berl. philol. Wochenschr. 1894, 946 ff.; E. Norden, Gött. gel. Anz. 1894, 249 ff.; C. Schmidt, Theol. Lit. Zeit. 1894, 560 ff.; H. Weil, Journ. des savants 1895, 213 ff., 303 ff., 552 ff. (jetzt Études sur l'ant. grecque, Paris 1900, 26 ff.); C. Weyman, Blätter für d. bayer. Gymnasialschulwesen 1894, 81 ff. Hieraus konnten zwar die längeren methodischen Erwägungen nicht abgedruckt werden, wohl aber die Bemerkungen zu einzelnen Stellen. Von nicht veröffentlichtem Material stellte Frau Marie Dieterich das Handexemplar des Verfassers und das von H. Usener zur Verfügung, ebenso die Briefe, die Dieterich nach der Veröffentlichung des Buches empfangen und sich zur Verwertung zurecht gelegt hatte. Ferner sandte Herr Prof. Dr. Bölte in Frankfurt a. M., dem dafür auch an dieser Stelle gedankt sei, das Exemplar E. Rohdes mit dessen nicht immer lesbaren Randbemerkungen. Von den Notizen der Handexemplare und Briefe sind in den Nachträgen diejenigen verwendet, die von größerem Wert zu sein schienen; ihre Herkunft ist an dem fehlenden Buchzitat zu erkennen. — Nicht notwendig schien die Umsetzung der Zitate aus Büchern, die jetzt in neueren Ausgaben vorliegen; bei Aufsätzen von Rohde, Usener, Dieterich wird Jeder gleich nach deren Kleinen Schriften greifen, bei Heraklit nach Diels' Vorsokratikern, bei Clemens Alexandrinus nach der Edition von Stählin. — Ein Stern am Rande der Seite bedeutet, daß zu der Stelle ein Nachtrag vorhanden ist.

Münster i. W., September 1913.

Richard Wünsch.

Nachträge.

S. **1** Anm. 1. Eine neue Ausgabe bietet E. Preuschen, Antilegomena[2] 1905, S. 84. 188.

S. **2** Z. 9. τῶν δικαίων ἐξελθόντων vermutet v. Wilamowitz.

Z. 18. ἐθαμβήθημεν vermutet v. Wilamowitz.

S. **3** Z. 7. Es ist zu übersetzen: 'und der Herr sprach weiter'. v. Dobschütz a. a. O. 348.

S. **4** Z. 36. Useners Zusatz ὀςμὴν ist unnötig, s. Hesych s. v. ἀνθοcμίας οἶνος· εὔπνους καὶ ἄνθος ἔχων. 'Und so stark war die Blume' d. h. 'der Duft'. Diels.

Z. 45. Statt εἶχον liest mit Blass αὐτῶν Rohde.

Z. 1 v. u. lies II ep. Petri I 19. v. Dobschütz a. a. O. 348.

S. **6** Z. 55. 'Ich hätte mit C αὐτῶν gewagt; der Verfasser hat wohl nach späterer Weise den Dativ durch den lebendigeren Genetiv ersetzt, oder er hat cυμμιγέντες substantivisch genommen'. K. Krumbacher. — Nach Gebhardts Faksimile ist an der ersten Stelle πρὸς μοιχείαν, an zweiter τῆς μειχίας zu lesen. v. Dobschütz a. a. O. 348.

S. **7** im Text Z. 3 v. u. Es ist zu übersetzen 'glühendes (stabförmiges) Eisen in die Augen bekamen'. v. Dobschütz a. a. O. 348.

S. **8** Z. 10 rechter Rand lies X statt IX. Dieterich S. 226, 1.

S. **10** Anm. 1. Unrichtig ist die Angabe über den Bobbiensis, Harnack S. 68 gibt nur seine, allerdings richtige, Konjektur; den Text gibt er S. 57. v. Dobschütz a. a. O. 348.

S. **11** Z. 12. Θεία oder ἀμείνων μοῖρα öfter bei Philo, z. B. Quis rerum divin. heres 39 S. 74. P. Wendland.

S. **12** Anm. Z. 17. Lies Jes. L 1. v. Dobschütz a. a. O. 344.

S. **16** Z. 19. Gegen diese Folgerung wendet sich ausführlich C. Schmidt a. a. O. 562. Vgl. auch v. Dobschütz a. a. O. 347.

S. **19** Z. 18. Für die nahen Beziehungen des heidnischen Elysiums zum christlichen Paradies oder Himmel gibt es aus dem Altertum selbst ein interessantes Zeugnis bei Tertullian Apologet. c. 47 a. E.: *ridemur praedicantes deum iudicaturum: sic enim et poetae et philosophi tribunal apud inferos ponunt. et gehennam si comminemur, quae est ignis arcani subterraneam ad poenam thesaurus, proinde decachinnamur: sic enim et Pyriphlegethon apud mortuos amnis est. et si paradisum nominemus, locum divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum, Elysii campi fidem occupaverunt. unde haec, oro vos, philosophis*

aut poetis tam consimilia? nonnisi de nostris sacramentis. Also das Paradies auch topographisch dem Elysium entsprechend. E. Norden Gött. gel. Anz. 1894, 254.

S. 20 Z. 11. Wesentlich ist, daſs Menelaos seinen Kult in Sparta hat, darin liegt sein Fortleben. Mit Achilleus in Leuke steht es genau ebenso. v. Wilamowitz.

S. 21 Z. 2. Für das Elysion ist nicht nur die Phantasie, sondern auch alte Schifferkunde von einem wunderbar gesegneten Westland in Betracht zu ziehen, s. N. Jahrb. 1892, 177 ff., Wochenschr. f. klass. Philol. 1893, 812. H. Lewy a. a. O. 946.

Anm. 2. Gegen die Änderung von ὄλβουϲ wendet sich L. Malten, Elysion und Rhadamanthys, Arch. Jahrb. XXVIII 1913, 39 Anm. 4.

S. 23 Z. 20. Das Stück des Pariser Papyrus ist neu behandelt von B. Kuster, De tribus carminibus papyri Parisinae magicae, Diss. Königsberg 1911, 19.

Anm. 4. Vermutlich Rest eines Phaethonsarkophags. v. Wilamowitz.

S. 24 Anm. 1. Für das Lebenslicht vgl. Septuag. Spr. XX 27: φῶς κυρίου πνοὴ ἀνθρώπων, ὃς ἐρευνᾷ ταμιεῖα κοιλίας. Für Seelen als Sterne Horap. II 1: ἀϲτὴρ παρ' Αἰγυπτίοις γραφόμενος . . ποτὲ δὲ ψυχὴν ἀνθρώπου ἄρρενος. H. Lewy a. a. O. 947. — Für die Milchstraſse als Sitz der Seelen und die Seelen als Sterne gibt reiche Literaturnachweise W. Drexler a. a. O. 732 ff.

Anm. 2. ἀκτῖνας hält Rohde.

S. 25 Z. 16. Gegen die Deutung von Lykia 'Lichtland' und Phoinike 'Rotland' wendet sich unter Anführung der einschlagenden Literatur H. Lewy a. a. O. 947.

Anm. 2. φοῖνιξ ist nicht der Baum des Apollo, sondern in Delos war die einzige Palme in Hellas, und Delos ist dem Apollo heilig. Sarpedon wird in sein Vaterland gebracht, in das ganz historische Lykien. v. Wilamowitz.

S. 27 Anm. Über die Αλιβαντες s. O. Immisch, Arch. für Rel. Wiss. XIV 1911, 449 ff. — An Zusammengehörigkeit von Alibas mit ἀλφός *albus* denkt H. Lewy a. a. O. 948.

S. 28 Anm. 2. Gegen die Behandlung der Kyklops-Stelle wendet sich v. Wilamowitz, Sappho und Simonides 30 mit Anm. 2. 'Also sagt Silen mit μαινοίμην ἂν „ich müſste ja ein Narr sein, wenn ich die Herden aller Kyklopen nicht drangäbe". Es geht nicht ohne μή'. Der Sprung vom weiſsen Felsen sei metaphorisch zu verstehen, als Effekt des Rausches, als κακῶν λῆϲτις.

Anm. 3. v. Wilamowitz a. a. O. 32, 2 deutet die Reliefs als Grabsteine von Schiffbrüchigen; ähnlich J. Heiberg a. a. O. 183.

S. 31 Anm. 1. Die Solonverse sind Reste eines iambischen Gedichtes, in dem das Getriebe eines Marktes mit allerhand Erzeugnissen auch ferner Küsten geschildert ward. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen II 314.

Anm. 2. Sertorius suchte die selige Insel, die im Timaios (p. 24 e) als nah beschrieben wird: das war eine ganz andere als die mythische. v. Wilamowitz.

S. 32 Z. 12. Vgl. auch die Schilderung des indischen Wunderlandes bei Dio Chrysostomos am Schluſs der 35. Rede (I 336 ff. v. Arnim). P. Wendland.

S. 33 Anm. 1 Ende. Hier und im ganzen vorhergehenden Abschnitt hält Rohde selbständige parallele Entwicklung für möglich. Die Henochstelle erklärt aus echt jüdischen Paradiesesgedanken v. Dobschütz a. a. O. 344.

S. 35 Z. 10. Vgl. jetzt O. Schröder, Hyperboreer, Arch. für Rel. Wiss. VIII 1905, 69 ff.

S. 36 Anm. 3. Für die Auffassung Rohde's vom Hyperboreerland des Hekataios geben die Fragmente keinen Anhalt. v. Wilamowitz.

S. 39 Anm. 3. Vergleichbar ist auch die Schilderung der Nereiden Bakch. XVI 103: ἀπὸ γὰρ ἀγλαῶν λάμπε γυίων cέλας ὥτε πυρός, ἀμφὶ χαίταις δὲ χρυcεόπλοκοι δίνηντο ταινίαι· χορῷ δ' ἔτερπον κέαρ.

S. 43 Anm. 2 Z. 5. Die pompeianischen Bilder stellen den Kampf zwischen Aphrodite und Hesperos dar, zuerst von Dilthey gedeutet. Die Sternsage bei Hygin. v. Wilamowitz. (Die Literatur jetzt bei Rehm, Hesperos, Pauly-Wissowa VIII 1255.)

Anm. 4. An selbständige Entstehung im Christentum denkt Rohde; auf Exod. 34, 29, wo es vom Angesichte des vom Berge herabsteigenden Moses heiſst 'es strahlte', verweist H. Lewy a. a. O. 948.

S. 44 Anm. 2. Über altchristliche Schilderungen des Glanzes und des Wohlgeruchs des Paradieses und die weiſse Kleidung und den Kranz der Seligen vgl. Le Blant, Les actes des martyres, Mém. de l'Inst. Ac. des inscr. et b. l. XXX 2, 1883 p. 301—305 § 105 und p. 295—297 § 99. W. Drexler a. a. O. 735.

S. 49 Z. 7. Kerberos als Fresser Apul. met. I 15 p. 10, 12 E.; IV 20 p. 68, 20. C. Weyman a. a. O. 90. — Die Hesychglossen κερβέριοι und κέρβερος zieht heran H. Lewy a. a. O. 948.

S. 51 Anm. 2 Z. 5. Die Deutung von Ἑκάτης ἄγαλμα auf ein Bild der Hekate ist unrichtige Scholiastenweisheit. Das Richtige steht daneben (Hes. s. v. Ἑκάτης ἄγαλμα· τὰς κύνας οὕτω φαςί, διὰ τὸ ἐκφέρεςθαι Ἑκάτῃ κύνας). v. Wilamowitz.

Anm. 3. Die Erklärung von Usener ist unsicher, ebenso die älteren Deutungsversuche, für welche die Literatur angeführt wird. W. Drexler a. a. O. 731.

S. 53 Anm. Z. 8. Pap. Par. 2654 ff. ist jetzt neu behandelt von Wünsch, Aus einem griechischen Zauberpapyrus, Lietzmanns kl. Texte 84, 25.

S. 55 Anm. 6 Z. 5. S. jetzt G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, Teubner 1902.

S. 56 Anm. 2 Z. 6. Die kyprischen Bleitafeln stehen jetzt bei A. Audollent, Defixionum tabellae, Paris 1904, no. 22 ff., die alexandrinische ebenda no. 38.

Z. 11. Μελιοῦχος ist vielleicht eine Graezisierung des phönikischen Milk (Moloch), des Götterkönigs. W. Drexler a. a. O. 731.

S. 57 Z. 1. Diesen Glauben hält für eine späte Bildung Rohde.

S. 59 Anm. 1 letzte Zeile. Lies Dion. Hal. II 75. Rohde.

Anm. 2. Heinze hat nicht recht, Daemonen sind z. B. Κράτος und Βία; Phaeton, Hippolytos, die so zahlreich in den Tempeln Mitverehrten. Die Daemonologie der Philosophie ist erst an der Religion entstanden, und in dieser sind sie Mittler des göttlichen Willens, entstanden, als die göttliche Person unnahbar wurde und in die Ferne rückte. v. Wilamowitz.

S. 60 Z. 16. Die διάπυροι sind wohl aus dem Pyriphlegethon abstrahiert, und dieser ist aus der Beobachtung des unterirdisch hervorquellenden Feuers vulkanischer Eruptionen entstanden. H. Weil a. a. O. 69 f.

S. 61 Z. 8. Auch diese Vorstellungen sind möglicherweise unabhängig vom Griechischen durch Juden und Christen neu erzeugt. Rohde.

S. 67 Anm. 3. Die Sprüche in Delphi γνῶθι cαυτόν, μηδὲν ἀγάν und die Hermen des Hipparch (IG I 522) beweisen, daſs der epidaurische Spruch 150 Jahre älter sein kann. v. Wilamowitz. — Über die Entstehungszeit des bekannten epidaurischen Epigramms ἁγνὸν χρὴ νηοῖο usw. s. H. L. Urlichs, Blätter für das bayer. Gymnasialschulw. XXVIII 532 f. (gegen Preger, Inscr. gr. metr. 207 p. 164). C. Weyman a. a. O. 90.

S. 68 Z. 5. 'Als bedeutsam würde ich hervorheben den vierten Streifen der Kypseloslade: Nacht mit Schlaf und Tod, Δίκη 'Αδικίαν κομίζουcα, καὶ τῇ μὲν ἀπάγχουcα αὐτήν, τῇ δὲ ῥάβδῳ παίουcα (Paus. V 18, 1)'. v. Wilamowitz.

S. 70 Anm. 1. Parallelen aus deutschem und wallisischem Volksglauben für unfruchtbare Arbeiten der ehelos Verstorbenen gibt W. Drexler a. a. O. 736.

S. 71 Z. 2. Lies 137.

S. 72 Z. 24. Diese Unmöglichkeit wird bezweifelt von J. Heiberg a. a. O. 180 f., da orphischer Einfluſs auf Eleusis bereits im 5. Jahrhundert stattgehabt haben könne.

S. 75 Anm. Z. 6. Hier liegt keine Anspielung auf Orphisches vor, sondern Heraklit erfindet das Waschen mit Kot, um das Widersinnige des Reinigens mit Blut zu zeigen. J. Heiberg a. a. O. 181.

S. 78 Anm. 1. Jetzt bei Bücheler, Carm. lat. epigr. no. 1233.

S. 80 Anm. Z. 4. Diese Einwirkung des orphischen Glaubens bezweifelt Rohde.

Anm. Z. 4 v. u. S. darüber auch Karl Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weins im Altertum, Rel. gesch. Vers. Vorarb. IX 2, 56 f.

S. 83 Anm. 2. In dem διαρροίας ποταμός ist nicht mehr als ein guter Witz zu sehen. v. Wilamowitz.

Anm. 2 Ende. 'Ich finde das Wahre nicht, verlange aber so etwas wie ἥν τις ἐγγὺς ἔλθῃ.' G. Kaibel.

S. 85 Anm. 2. Die orphischen Goldtäfelchen sind zuletzt ediert von D. Comparetti, Laminette orfiche, Firenze 1910, der S. 7 den zweiten Vers ergänzt δεξιὸν ἐν⟨ν⟩οίας.

S. **86** Z. 10. S. Comparetti a. a. O. 32.

Anm. 1. S. Comparetti a. a. O. 12.

S. **88** Anm. Z. 9. Τύχαι schon bei dem Tragiker Xenokles, N. Jahrb. 1892, 764. Von der Τύχη des einzelnen Menschen redet schon Plutarch, Timol. 21. H. Lewy a. a. O. 949.

S. **89**. Anm. Z. 12. ‘D. h. das aureum carmen hats a u s Empedokles’. Rohde.

S. **90** Z. 15. Τύχη ἀγαθή und δαίμων ἀγαθός neben einander auch CIG 2510; Plin. n. h. XXXVI 23; IG III 1, 691; Schöne, Griech. Reliefs 109. H. Lewy a. a. O. 949.

S. **91** Z. 24. Die Zuteilung der consolatio ad Apollonium an Plutarch ist unsicher. v. Wilamowitz.

S. **95** Anm. 1. Das ψυχρὸν ὕδωρ auf den Osiris-Denkmälern ist altägyptisch. C. Schmidt a. a. O. 564. — Mehr Literatur bei A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[2] 236.

Anm. 2. Im Axiochos wird der Name Elysion nicht verwendet. L. Malten an der zu S. 21 Anm. 2 zitierten Stelle S. 49 Anm. 2.

Anm. 3. Nikander schreibt frühestens nach 200 v. Chr. v. Wilamowitz.

S. **96** Z. 17. Es ist aber hinzuweisen auf Act. 3, 20 und die alttestamentlichen Stellen wie Ps. 38, 13; 65, 12 al. (ἀνάπαυσις Hiob 21, 13). v. Dobschütz a. a. O. 345.

S. **99** Anm. 1. Wenn der καθαρὸς ποταμὸς ὕδατος ζωῆς eine jüdisch-christliche Anschauung ist, so braucht das *refrigerium* auf christlichen Inschriften nicht von den Orphikern entlehnt zu sein. E. Norden Gött. gel. Anz. 1894, 252.

Anm. 1 Z. 17. Dieselbe Vorstellung auch im Talmud, z. B. im Mischnatraktat Aboth I 11. H. Lewy a. a. O. 949.

Anm. 3. S. die entsprechende arabische Vorstellung bei I. Goldziher, Arch. für Rel. Wiss. XIII 1910, 24 f.

S. **100** Z. 11. Noch einmal behandelt von A. Dieterich, Mutter Erde 42 ff.

S. **101** Z. 5. In dem Euripidesfragment steht χωρίζεσθαι, was sich auf das Prinzip der Entmischung bezieht, Euripides meint also keinen Orphiker, sondern einen Philosophen. v. Wilamowitz.

S. **103** Z. 14. Lies ἀνθρώποις ὅμως (so Anal. Eurip. 164). Eine volle Interpunktion im letzten Iambus ist unmöglich. v. Wilamowitz.

S. **104** Z. 11. Diese Beeinflussung des Epicharmos durch Pythagoreisches bezweifelt Rohde.

S. **105** Anm. 2 Z. 4. Genauer bei A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 214; Mutter Erde 45, 6.

S. **107** Z. 8. Comparetti a. a. O. 38.

Z. 10. ἐπὶ δεξιὰ τῇ κυφάρισσος ist in Ordnung: *qua cuparissus*. v. Wilamowitz.

Z. 11. τίς δ' ἐσι, τῶ δ' ἐσι vermutet S. Sudhaus.

S. **109** Anm. 3. Daſs Pindars Threnos dem Gelon galt, ist unbewiesen.

Aber dafs er seine Orphika aus Sizilien hat, wahrscheinlich. v. Wilamowitz.

S. **112** Anm. 1. Die Richtigkeit der Lübbertschen Aufstellungen bestreiten Rohde und v. Wilamowitz.

S. **114** Z. 7. Diesen Mythos versucht man jetzt auf eranische Quellen zurückzuführen, s. R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt I 97.

S. **115** Anm. 1 Z. 4 v. u. Ediert von H. Usener, Kl. Schr. IV 324, 19.

S. **118** Anm. 1. Die eschatologischen Mythen Platons fügen sich nicht zu einem einheitlichen Bilde zusammen: es finden sich einzelne Abweichungen, die beweisen, dafs Platon sich auch hier seine poetische Freiheit gewahrt hat (dafs die Darstellung des Phaidros zu derjenigen der Republik im Wesentlichen stimmt, wird man zugeben müssen). E. Norden Gött. gel. Anz. 1894, 253.

S. **119** Z. 21. Es ist unnötig, Empedokles und Platon in Übereinstimmung zu bringen. H. Weil a. a. O. 61, 1.

S. **121** Z. 6. Diese metrischen Reste sind durch das Rhythmisieren entstanden, mit dem der Verfasser den platonischen getragenen Stil imitieren wollte. v. Wilamowitz.

S. **122** im Text Z. 7 v. u. Wahrscheinlicher, als dafs Plato seinen Tiefsinn von den Bettelpropheten hat, ist es, dafs aus seiner Lehre ein schwacher Lichtstrahl auch in jene Kreise drang. v. Wilamowitz.

S. **123** Anm. 3. Dafs die Adrasteia des Aischylos orphisch sei, bezweifelt Rohde.

S. **124** Z. 11. Diese Weisen sind nach Rohde nicht auf die Orphiker zu beziehen.

S. **125** Z. 3. 'Platon hat allerhand (auch orphische Elemente) frei kombiniert'. Rohde.

S. **126** Anm. 1 Z. 24. In dem Testamentum Abrahae (Texts and Studies II 2, vgl. Byz. Ztschr. II 642 f.) erscheint merkwürdigerweise Abel als Richter der Seelen. Vielleicht darf daran erinnert werden, dafs er Matth. 23, 35 und Hebr. 11, 4 δίκαιος genannt wird. C. Weyman a. a. O. 90.

Anm. 1 unten. Kyrillos Jerus. mystag. I 5: ἔγγραφά ἐστιν ἐν τοῖς τοῦ θεοῦ βιβλίοις. H. Usener.

S. **127** Anm. Z. 3 v. u. Über diese Vorstellung handelt die durch Dieterich angeregte Arbeit von L. Ruhl, De mortuorum iudicio, Rel. gesch. Vers. Vorarb. II 2, die in einem Exkurs S. 101 ff. auch die Anschauung vom himmlischen Buch bespricht.

Anm. Ende. Celsus bei Orig. c. Cels. III 16 erklärt die Vorstellungen der Christen über das jüngste Gericht für δείματα und bemerkt dazu: τὰ τοῦ παλαιοῦ λόγου παρακούσματα συμπλάττοντες, τούτοις προκαταλαλοῦσι καὶ προκατηχοῦσι τοὺς ἀνθρώπους ὡς οἱ τοὺς κορυβαντιζομένους περιβομβοῦντες, und ebenso IV 10: τοῖς ἐν ταῖς Βακχικαῖς τελεταῖς τὰ φάσματα καὶ δείματα προεισάγουσι. Schon damals ist man also auf die Verwandtschaft der orphischen und christlichen Zukunftsvorstellungen aufmerksam geworden. C. Schmidt a. a. O. 565.

S. **128** Z. 14. Über orphische Unterweltsdarstellungen handeln aufserdem E. Kuhnert, Orpheus in der Unterwelt, Philol. LIV 1895, 193 ff. und A. Milchhöfer, ebenda 751 f.

Anm. 1 Z. 4. καταβαθμόν in Prosa nicht möglich. v. Wilamowitz. — Jetzt ergänzt man nach Diels τὸν αὐτουργηθέντα ὑπ' αὐτῆς cπόρον, s. F. Jacoby, Das Marmor Parium S. 7.

S. **131** im Text Z. 3 v. u. Lies Empedotimo. Rohde. — S. Rohde Psyche II 94. Dieterich.

S. **133**. im Text Z. 4 v. u. Sophokles bezieht sich hier ziemlich sicher auf Odysseus. v. Wilamowitz.

S. **136** Anm. 2. Plato Menexenos p. 248 b; Eur. Alc. 756 f.; Herakles 490; Sulpicius Rufus an Cicero IV 5, 6: *quod si qui etiam inferis sensus est.* Dieterich.

S. **138** A. 2. Über die τελώνια s. jetzt auch Krumbacher, Mittelgriech. Sprichw. S. 171. C. Weyman a. a. O. 90.

S. **142** Anm. 1. Über diese Annahme vgl. jetzt R. Helm, Lucian und Menipp, Teubner 1906, 19 ff.

S. **144** Z. 17. Lies 108, 19. Hier mufs etwas im Text ausgefallen sein, da Seneca den Pythagoras als Gewährsmann nennt, nicht Nigidius oder Anaxilaus.

S. **147** Z. 11. An ziemlich freie Erfindung des Plutarch glaubt Rohde.

S. **152** Z. 4. Über die Büfser bei Vergil vgl. auch S. Reinach, Sisyphe aux enfers et quelques autres damnés, in: Cultes, Mythes et Religions II 159 ff.

Anm. Z. 11. Vgl. zu den ἄωροι βιαιοθάνατοι S. Reinach, Morale orphique et morale chrétienne, in: Cultes, Mythes et Religions III 272 ff. und dazu S. Wide, Arch. für Rel. Wiss. XII 1909, 224 ff.

Anm. letzte Zeile. Nicht benutzt hat Dieterich auch den 1893 erschienenen Aufsatz von S. Reinach, L'Apocalypse de saint Pierre, jetzt in: Cultes, Mythes et Religions III 284 ff.

S. **155** Z. 6. Vgl. hierzu S. Reinach, Le mot 'Manes' dans un vers de Vergile, in: Cultes, Mythes et Religions II 135 ff.

S. **157** Anm. S. die Antwort von E. Norden Gött. gel. Anz. 1894, 253 und Herm. XXIX 1894, 313 ff.

S. **159** Anm. 1. Dafs Orpheus vielfach durch Claudian benutzt ist, ist noch nicht bewiesen. v. Wilamowitz.

S. **160** Anm. 1. Bei Minucius hält E. Norden *saepius* statt des von Dieterich vorgeschlagenen *impios* mit Hinweis auf Verg. Aen. VI 439 *noviens Styx interfusa,* Gött. gel. Anz. 1894, 254 f.

S. **164** Anm. 1 Z. 5. Sind diese φίλοι die 'Angehörigen'? C. Weyman a. a. O. 90.

S. **169** Z. 7. *Caste* bedeutet nur 'fromm'. Rohde.

S. **170** Z. 19. Über die Lasterkataloge vgl. jetzt auch O. Zöckler, Das Lehrstück von den 7 Hauptsünden, München 1893 (Bibl. und Kirchenhist. Stud. Heft 3). C. Weyman a. a. O. 90.

S. **172** Z. 3. Höllenstrafen von einer aus dem Tod Erweckten beschrieben in den Acta Thomae c. 52—54. Usener.

S. **174**. Apolog. Arist. ed. Hennecke p. 18 etwa die gleiche Lastertafel. Dieterich. — Wichtig ist auch die Höllenschilderung bei Ps. Cyprian de laude martyrii 20 S. 43 Hartel. P. Wendland.

S. **182** Z. 17. A. Ludwich's abweichende Ansicht über die Entstehung der Pseudophocylidea (Akad. Progr. Königsberg 1904 II) hat Dieterich abgelehnt Arch. für Rel. Wiss. VIII 1905, 501.

S. **187** Z. 12. Die *virgo virginis advocata* bei Irenaeus ist nicht die heilige Jungfrau als Fürbitterin. v. Dobschütz a. a. O. 348.

S. **191** Z. 18. Die Heraklesallegorie in der 1. Rede des Dio Chrysostomos setzt zwar den prodikeischen Mythus und die bei Xen. Mem. II 1, 20 zitierten Hesiodverse über die zwei Wege voraus; zu deren Umarbeitung sind aber offenbar auch eschatologische Vorstellungen mit verwendet worden. Da der Rhetor in der Einleitung zu dem Mythus (I § 58 v. Arnim) ausdrücklich neben Hesiod auch Orpheus als Vertreter der heiligen Mythen hervorhebt, so liegt wohl hier ein Beispiel aus derjenigen späteren apokalyptischen Literatur vor, für die die Einkleidung in das Bild von den zwei Wegen charakteristisch ist. J. R. Asmus, Neue Philol. Rundsch. 1898, 157.

Z. 21. Die Zuweisung des Titels *Duae viae vel iudicium Petri* an die sonst als apostolische Kirchenordnung zitierte Schrift ist nur eine Vermutung Hilgenfelds. v. Dobschütz a. a. O. 348.

Anm. 2. Lies: Ausgabe der Didache. v. Dobschütz a. a. O. 348.

S. **192** Anm. 1. Vgl. auch die Unterweltsdarstellung in Tib. I 3. F. Skutsch.

S. **193** Z. 15. Bezweifelt von Rohde.

S. **197** Z. 4. Eur. Or. 39: ἕκτον δὲ δὴ τόδ' ἦμαρ, ἐξ ὅτου σφαγαῖς | θανοῦσα μήτηρ πυρὶ καθήγνισται δέμας. Dieterich.

Anm. 7. Bei Moses Chorenensis ist das Feuer nur Mittel zum Zweck, um das Wasser zum Sieden zu bringen. Merkwürdig aber erinnert an das Kochen des Pelias der in Ungarn übliche Brauch des Gesundkochens kränklicher Kinder (Ethnol. Mitt. aus Ungarn I 1887/88, 2 S. 175): das Kind wird in ein Gefäſs gestellt, und dies ans Feuer gebracht, aber in einiger Entfernung. Ein altes Weib rührt dann mit dem Kochlöffel in dem Gefäſs herum; die Mutter des Kindes fragt: 'Was kocht ihr?' Die Alte erwidert: 'Ein altgewordenes'. Die Mutter sagt: 'Ein Junges werde daraus'. Das wird dreimal wiederholt. W. Drexler a. a. O. 736.

S. **200** Z. 5. Vgl. Aesch. Choeph. 267 Weil: οὓς ἴδοιμ' ἐγώ ποτε | φθίνοντας ἐν κηκῖδι πισσήρει φλογός. Dieterich.

S. **203** Z. 22. Über Sklavenstrafen s. Lorenz zu Plaut. Pseud. Einl. S. 52. Dieterich.

S. **206** Anm. 1 Z. 12 lies: als Strafe. v. Dobschütz a. a. O. 348.

Anm. 1 Ende. S. auch E. Goitein, Das Vergeltungsprinzip im biblischen und talmudischen Strafrecht, Magazin für die Wissenschaft des Judentums XIX 1892 und XX 1893. H. Lewy a. a. O. 950.

S. **207** Anm. 2. Die Protagorasthese von Gomperz ist unmöglich. v. Wilamowitz. — S. auch Gomperz in dem Vorwort zur 2. Auflage 1900 S. V.

S. **209** Anm. 1. Über die 'goldene Regel' J. Bernays, Ges. Abhandl. I 274 ff. Otto, Sprichw. S. 16. C. Weyman a. a. O. 90.

S. **220** Anm. Ende. Erklärt durch O. Crusius, Philol. L 93 ff.: σειρῆνες ist hier die Übersetzung eines hebr. Wortes, das eigentlich 'Töchter der Klage' bedeutet, dann die 'Strauſse' bezeichnet, die so wegen ihres klagenden Geschreies hieſsen. H. Lewy a. a. O. 950.

S. **222** Anm. 1. S. P. Wendland, Die Therapeuten und die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben, Fleckeisens Jbb. Suppl. XXII 1897, 693 ff.

S. **226** im Text Z. 4 v. u. Lies XIII.

S. **228** Z. 28. Diese Macht der Orphik bezweifelt Rohde.

S. **230** Z. 9. Das Monument hat kaum auf einem Grab gestanden. Es hat oben einen Klotz mit einem Loch und war vielleicht ein skulpierter Leuchter, dessen christliche Verwendung übrigens nicht bewiesen ist. J. Heiberg a. a. O. 182.

S. **231** Anm. 2. S. jetzt H. Usener, Kl. Schriften IV 417 ff.

S. **233** Z. 11. Lies: Erinyen 59, 220. Rohde.

Inhaltsverzeichnis.

Die neue Apokalypse von Akhmim.

Der Pergamentcodex, der in einem Grabe zu Akhmim in Oberägypten gefunden worden ist, enthält das Stück eines Evangeliums des Petrus, die Erzählung des Leidens und der Auferstehung Christi, und ein apokalyptisches Stück, das sich offenbar als Bericht desselben Petrus giebt, und grofse Stücke der Henochapokalypse. Die Petrusapokalypse enthält hauptsächlich eine Schilderung des Ortes der Seligen und des Ortes der Verdammten, die Christus auf einem Berge dem Petrus zeigt, eschatologische Bilder, die in früherer christlicher Litteratur ohne jede Analogie sind. Schon beginnt dieser merkwürdige alte Text vielfach Licht zu werfen in alle möglichen Schluchten und Seitenwege späterer christlicher Schriftstellerei und einen langen ununterbrochenen Weg der Tradition zu beleuchten bis zu dem Himmel und der Hölle des Dichters der göttlichen Komödie. Wo aber hat dieser Weg seinen eigentlichen Anfang? Woher nahm der altchristliche Apokalyptiker die Farben, den Ort der Seligkeit und der Qual zu malen? Es mufs von der gröfsten Bedeutung sein für die Erkenntnis der Genesis nicht nur altchristlicher Eschatologie, sondern überhaupt der Anlehnungen, die für das älteste christliche Schrifttum und den altchristlichen Kult zu suchen sind, wenn es gelingt, den Ursprung dieser Visionen mit Sicherheit nachzuweisen. Ehe ich meine Beiträge vorlege zur Lösung dieser Frage nach der Herkunft und den Quellen der Petrusapokalypse und nach der geschichtlichen Entwicklung der Formen der Jenseitsanschauung, wie sie hier auf einmal, scheinbar so plötzlich und unvermittelt auftauchen, mufs ich den Text des apokalyptischen Stückes selbst geben[1] und über dieses einige Worte vorausschicken.

1 Sicheres Fundament für die Recension des Textes ist jetzt allein * die Ausgabe O. von Gebhardts: Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus, die neuentdeckten Bruchstücke nach einer Photographie der Handschrift zu Gizeh in Lichtdruck hrsgg. Leipzig, 1893.

Pergamentcodex von Akhmim, S. 19—13.

πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἔσονται ψευδοπροφῆται καὶ ὁδοὺς καὶ
δόγματα ποικίλα τῆς ἀπωλείας διδάξουσιν, ἐκεῖνοι δὲ υἱοὶ τῆς 2
ἀπωλείας γενήσονται. καὶ τότε ἐλεύσεται ὁ θεὸς ἐπὶ τοὺ[ς] 3
πιστούς μου τοὺς πεινῶντας καὶ διψῶντας καὶ θλιβομένους καὶ
ἐν τούτῳ τῷ βίῳ τὰς ψυχὰς ἑαυτῶν δοκιμάζοντας καὶ κρινεῖ
τοὺς υἱοὺς τῆς ἀνομίας.
καὶ προσθεὶς ὁ κύριος ἔφη· ἄγωμεν εἰς τὸ ὄρος, εὐξώμεθα. 4
ἀπερχόμενοι δὲ μετ' αὐτοῦ ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταὶ ἐδεήθημεν, 5
* ὅπως δείξῃ ἡμῖν ἕνα τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν δικαίων τῶν ἐξελθόν-
των ἀπὸ τοῦ κόσμου, ἵνα ἴδωμεν ποταποί εἰσι τὴν μορφὴν καὶ
θαρσήσαντες παραθαρσύνωμεν καὶ τοὺς ἀκούοντας ἡμῶν ἀνθρώπους.

καὶ εὐχομένων ἡμῶν ἄφ[νω] φ[αί]νονται δύο ἄνδρες ἑστῶτες 6
ἔμπροσθε τοῦ κυρίου, πρὸς ο[ὓς] οὐκ ἐδυνήθημεν ἀντιβλέψαι·
ἐξήρχετο γὰρ ἀπὸ τῆς ὄψεως αὐτῶν ἀκτὶν ὡς ἡλίου καὶ φωτει- 7
νὸν ἦν αὐ[τῶν τὸ] ἔνδυμα ὁποῖον οὐδέποτε ὀφθαλμὸς ἀνθρώ-
π[ου εἶδεν· οὐδὲ γὰ]ρ στόμα δύναται ἐξηγήσασθαι ἢ καρ[δία ἐπι-
νοῆσ]αι τὴν δόξαν ἣν ἐνεδέδυντο καὶ τὸ κάλ[λος τῆς ὄ]ψεως
* αὐτῶν. οὓς ἰδόντες ἐθαμβώθημεν· τὰ μὲν γὰρ σώματα αὐτῶν ἦν 8
λευκότερα πάσης χιόνος καὶ ἐρυθρότερα παντὸς ῥόδου. συνεκέ- 9
κρατο δὲ τὸ ἐρυθρὸν αὐτῶν τῷ λευκῷ. καὶ ἁπλῶς οὐ δύναμαι
ἐξηγήσασθαι τὸ κάλλος αὐτῶν. ἥ τε γὰρ κόμη αὐτῶν οὔλη ἦν 10
καὶ ἀνθηρὰ καὶ ἐπιπρέπουσα αὐτῶν τῷ τε προσώπῳ καὶ τοῖς
ὤμοις ὡσπερεὶ στέφανος ἐκ νάρδου στάχυος πεπλεγμένος καὶ
ποικίλων ἀνθῶν ἢ ὥσπερ ἶρις ἐν ἀέρι. τοιαύτη ἦν αὐτῶν ἡ

C = Codex von Akhmim. Der Güte des Herrn Prof. von Gebhardt danke ich es, dafs ich die Probeabzüge seiner Lichtdruckausgabe des Codex schon benutzen konnte. Die Zahlen rechts sind die Verszahlen Harnacks und v. Gebhardts. Die römischen Zahlen rechts bezeichnen die verschiedenen Gruppen des Straforts.

2 ποικιλοι C διδαξωϲιν C εκοινοι C 3 zwischen τοτε und ελευϲεται zeigt das Facsimile ein Loch, das wie einige andere der Schreiber schon vorgefunden hat, v. Gebhardt S. 29 οθϲ C, so öfter. 4 του πιϲτουϲ C πινωνταϲ aus πιϲωνταϲ korrigiert in C διψον . . . C 7 και aus καϲ korrigiert in C οκϲ C, so öfter. ⟨καὶ⟩ εὐξώμεθα James οpουϲ C 9 ⟨τῶν⟩ δικαίων Harnack u. a. 11 ανουϲ C, so öfter. 12 von αφνω

Viele von ihnen werden Lügenpropheten sein und werden Wege und listige Lehren des Verderbens predigen; jene aber werden Söhne des Verderbens werden. Und dann wird Gott kommen zu meinen Getreuen, die da hungern und dürsten und in Drangsal sind und in diesem Leben ihre Seelen bewähren, und wird richten die Söhne der Ungerechtigkeit.

Und der Herr fügte hinzu und sprach: „Lafst uns auf den Berg gehen, lafst uns beten.“ Da wir aber mit ihm fortgiengen, baten wir, die zwölf Jünger, er möchte uns einen von unsern gerechten Brüdern, die aus der Welt gegangen, zeigen, damit wir schauen könnten, welcher Gestalt sie sind, dafs wir getrost würden und Trost geben könnten auch denen, die es von uns hören. *

Und indem wir noch bitten, erscheinen plötzlich zwei Männer und stehen vor dem Herrn. Auf die vermochten wir nicht geradeaus zu sehen. Denn es gieng von ihrem Antlitz aus ein Strahl wie von der Sonne, und leuchtend war ihr Gewand, wie es niemals eines Menschen Auge sah, und kein Mund kann erzählen oder ein Herz erdenken den Glanz, in den sie gehüllt waren, und die Schönheit, die von ihrem Angesicht ausgieng; drum da wir sie sahen, wurden wir voll Staunens. Denn ihre Leiber waren weifser als aller Schnee und röter als jede Rose. Und Rot und Weifs war bei ihnen vereinigt. Und in einem Worte, ich kann ihre Schönheit nicht auseinandersetzen. Denn ihr Haar war lockig und glänzend und leuchtete über ihrem Antlitz und ihren Schultern gleichwie ein Kranz, geflochten aus Nardenblüten und bunten Blumen, oder wie der farbige Bogen in der Luft. Derart war ihre Herrlichkeit. Da wir also ihre Schönheit sahen, erschraken wir vor ihnen, da sie so plötzlich erschienen.

---

ist φ noch deutlich zu sehen, auch ein Stück des ω   14 αυτω̄ C   φωτινον C   15 ᾱν̄ C   16 εἶδεν· οὐδὲ γὰρ Lods, v. Gebhardt u. a.   ἡ καρ[δία ἐπινοῆcα]ι Lods, v. Gebhardt, vgl. dessen Ausgabe S. 30   ἡ καρ[δία χωρῆcα]ι v. Wilamowitz Ind. Gott. aest. 1893 p. 32   17 καλω (?) ..... ψεωc C   ενεδεδυντο korrigiert aus εδυντο in C   19 λευκοτερον C   20 των λευκων C   22 ανθερα C   23 ωcπερειc C   ώcπερεί Blass, James   24 τοιαυτην C

εὐπρέπεια. ἰδόντες οὖν αὐτῶν τὸ κάλλος ἔκθαμβοι γεγόναμεν 11
πρὸς αὐτούς, ἐπειδὴ ἄφνω ἐφάνησαν.
καὶ προσελθὼν τῷ κυρίῳ εἶπον· τίνες εἰσὶν οὗτοι; λέγει 12 13
μοι· οὗτοί εἰσιν οἱ ἀδελφοὶ ἡμῶν οἱ δίκαιοι, ὧν ἠθελήσατε [τὰ]ς
μορφὰς ἰδεῖν. κἀγὼ ἔφην αὐτῷ· καὶ ποῦ εἰσι πάντες οἱ δίκαιοι 14
ἢ ποῖός ἐστιν ὁ αἰών, ἐν ᾧ εἰσι ταύτην ἔχοντες τὴν δόξαν; καὶ 15
ὁ κύριος ἔδειξέ μοι μέγιστον χῶρον ἐκτὸς τού[τ]ου τοῦ κόσμου
ὑπέρλαμπρον τῷ φωτί, καὶ τὸν ἀέρα τὸν ἐκεῖ ἀκτῖσιν ἡλίου
καταλαμπόμενον καὶ τὴν γῆν αὐτὴν ἀνθοῦσαν ἀμαράντοις ἄνθεσι
καὶ ἀρωμάτων πλήρη καὶ φυτῶν εὐανθῶν καὶ ἀφθάρτων καὶ
καρπὸν εὐλογημένον φερόντων. τοσοῦτον δὲ ἦν τὸ ἄνθος ὡς 16
* ⟨ὀσμὴν⟩ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐκεῖθεν φέρεσθαι.

οἱ δὲ οἰκήτορες τοῦ τόπου ἐκείνου ἐνδεδυμένοι ἦσαν ἔνδυμα
ἀγγέλων φωτεινῶν καὶ ὅμοιον ἦν τὸ ἔνδυμα αὐτῶν τῇ χώρᾳ 17
αὐτῶν. ἄγγελοι δὲ περιέτρεχον αὐτοὺς ἐκεῖσε. ἴση δὲ ἦν ἡ δόξα 18 19
τῶν ἐκεῖ οἰκητόρων, καὶ μιᾷ φωνῇ τὸν κύριον θεὸν ἀνευφήμουν
εὐφραινόμενοι ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ. λέγει ἡμῖν ὁ κύριος· οὗτός 20
ἐστιν ὁ τόπος τῶν ἀρχιερέων ὑμῶν, τῶν δικαίων ἀνθρώπων.

Εἶδον δὲ καὶ ἕτερον τόπον καταντικρὺς ἐκείνου αὐχμη- 21
ρότατον. καὶ ἦν τόπος κολ[ά]σεως. καὶ οἱ κολαζόμενοι ἐκεῖ καὶ οἱ
κολάζοντες ἄγγελοι σκοτεινὸν εἶχον τὸ ἔνδυμα κατὰ τὸν ἀέρα
τοῦ τόπου.
καί τινες ἦσαν ἐκεῖ ἐκ τῆς γλώσσης κρεμάμενοι· οὗτοι δὲ 22 I
ἦσαν οἱ βλασφημοῦντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης· καὶ ὑπέκειτο
αὐτοῖς πῦρ φλεγόμενον καὶ κολάζον αὐτούς.

καὶ λίμνη τις ἦν μεγάλη πεπληρωμένη βορβόρου φλεγομέ- 23 II
νου, ἐν ᾧ ἦσαν ἄνθρωποί τινες ἀποστρέφοντες τὴν δικαιοσύνην
καὶ ἐπέκειντο αὐτοῖς ἄγγελοι βασανισταί.

---

25 ιδōτες C 28 ἡμῶν C ὑμῶν Harnack u. a. 35 ὡς⟨ὀσμὴν⟩ Usener 38 φωτινῶ C 40 ανευφημουν aus ανεφημουν korrigiert in C. 42 τοπως των αρχερῶ C ἀρχηγῶν v. Wilamowitz a. a. O. p. 32, v. Schubert Theol. Litztg. 1893 col. 37 u. a. δικαιον ανων C 43 εταιρον τοπω κανταντικρυς εκεινου αυχμηροντων C αὐχμηρότατον Blass, v. Geb-
* hardt Zur Bedeutung vgl. Aristot. de color. p. 792a 11, ep. Petr. I 19, CIG

Und ich trat zu dem Herrn und sprach: „Wer sind diese?“ Er antwortet mir: „Das sind unsere gerechten Brüder, deren Gestalt ihr ja schauen wolltet.“ Und ich sagte zu ihm: „Und wo sind alle Gerechten oder wie sieht der Himmel aus, in dem die wohnen, die solchen Glanz tragen?“ Und der Herr zeigte mir einen sehr weiten Ort aufserhalb dieser Welt über und über glänzend im Lichte und die Luft dort von Sonnenstrahlen durchleuchtet und das Land selbst blühend von unverwelklichen Blumen und erfüllt von Wohlgerüchen und von Gewächsen, die herrlich blühen und unvergänglich sind und gesegnete Frucht tragen. So stark war die Blüte, dafs der Duft auch zu uns von dort getragen wurde.

Die Bewohner jenes Ortes waren bekleidet mit einem Gewande strahlender Engel, und ihr Gewand war gleichen Aussehens wie ihr Land, und Engel weilten dort unter ihnen. Und gleich war die Herrlichkeit derer, die dort wohnen, und mit einer Stimme priesen sie Gott den Herrn frohlockend an jenem Orte. Und es spricht der Herr zu uns: „Dies ist der Ort eurer Hohenpriester, der gerechten Menschen.“

Ich sah aber auch einen anderen Ort, jenem gerade gegenüber, der ganz finster war. Und es war ein Ort der Strafe. Und die, welche gestraft wurden, und die strafenden Engel hatten ein dunkles Gewand an gemäfs der Luft des Ortes.

Und es waren welche dort, die waren an der Zunge aufgehängt. Das waren die, welche den Weg der Gerechtigkeit lästerten, und unter ihnen brannte Feuer und peinigte sie.

Und es war da ein grofser See gefüllt mit brennendem Schlamm, in dem sich solche Menschen befanden, welche die Gerechtigkeit verdrehten, und Engel bedrängten sie als Folterer.

---

no. 4466, 3, Hesych. s. v. 44 κολαcΖομενοι C 45 cχολαΖοντεc aus cκολαΖοντεc korrigiert in C cκοτινον C αυτων ενδεδυμενα C αὐτῶν τὸ ἔνδυμα Blass, James cκοτεινὸν εἶχον τὸ ἔνδυμα αὐτῶν, ἐνδεδυμένοι κατὰ τὸν ἀέρα τοῦ τόπου v. Wilamowitz a. a. O. 48 διοκαιοcυνηc C 52 βα(cα)νιcται C

ἦcαν δὲ καὶ ἄλλαι γυν[α]ῖκες [τ]ῶν πλοκάμων ἐξηρτημέναι 24 III
ἀνωτέρω τοῦ βορβόρο[υ] ἐκείν[ου] τοῦ ἀναπαφλάζοντος· αὖτ[αι δ]ὲ ἦcαν αἱ πρὸc μοιχείαc κοcμηθεῖcαι, οἱ δὲ cυμμιγ[έντεc] αὐταῖc τῷ μιάcματι τῆc μοιχείαc ἐκ τῶν ποδῶν [ἦcα]ν κ[ρεμάμενοι κ]αὶ τὰc κεφαλὰc εἶχον ἐν τῷ βορβόρ[ῳ κρυ]φ[θείcαc καὶ] ἔλεγον· οὐκ ἐπιcτεύομεν ἐλεύcεcθαι εἰc τοῦτον τὸν τόπον.

καὶ τοὺc φονεῖc ἔβλεπον καὶ τοὺc cυνειδόταc αὐτοῖc βεβλη- 25 IV
μένουc ἔν τινι τόπῳ τεθλιμμένῳ καὶ πεπληρωμένῳ ἑρπετῶν πονηρῶν καὶ πληccομένουc ὑπὸ τῶν θηρίων ἐκείνων καὶ οὕτω cτρεφομένουc ἐκεῖ ἐν τῇ κολάcει ἐκείνῃ, ἐπέκειντο δὲ αὐτοῖc cκώληκεc ὥcπερ νεφέλαι cκότουc, αἱ δὲ ψυχαὶ τῶν πεφονευμένων ἑcτῶcαι καὶ ἐφορῶcαι τὴν κόλαcιν ἐκείνων τῶν φονέων ἔλεγον· ὁ θεόc, δικαία cου ἡ κρίcιc.

πληcίον δὲ τοῦ τόπου ἐκείνου εἶδον ἕτερον τόπον τεθλιμ- 26 V
μ[έν]ον, ἐν ᾧ ὁ ἰχὼρ καὶ ἡ δυcωδία τῶν κολαζομένων κατέρρεε, καὶ ὥcπερ λίμνη ἐγίνετο ἐκεῖ. κἀκεῖ ἐκάθηντο γυναῖκεc ἔχουcαι τὸν ἰχῶρα μέχρι τ[ῶ]ν τραχήλ[ων] καὶ ἀντικρὺc αὐτῶν πολλοὶ παῖδεc, ο[ἵτινε]c ἄωροι ἐτ[ί]κτοντο, καθήμενοι ἔκλαιον. καὶ προήρχοντο ἐξ αὐ[τῶν ἀκτῖν]εc πυρὸc καὶ τὰc γυναῖκαc ἔπληccον κατὰ τῶ[ν] ὀφθαλμῶν. αὗται δὲ ἦcαν αἱ ἄ[γαμοι cυλλαβο]ῦcαι καὶ ἐκτρώcαcαι.

καὶ ἕτεροι [ἄνδρεc] καὶ γυναῖκ[ε]c φλεγόμενοι ἦcαν μέχρι 27 VI
τοῦ ἡμίcουc αὐτῶν καὶ βεβλημένοι ἐν τόπῳ cκοτεινῷ καὶ μαcτιζόμενοι ὑπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἐcθιόμενοι τὰ cπλάγχνα ὑπὸ cκωλήκων ἀκοιμήτων. οὗτοι δὲ ἦcαν οἱ διώξαντεc τοὺc δικαίουc καὶ παραδόντεc αὐτούc.

καὶ πληcίον ἐκείνων πάλιν γυναῖκεc καὶ ἄνδρεc μαcώμενοι 28 VII
αὐτῶν τὰ χείλη καὶ κολαζόμενοι καὶ πεπυρωμένον cίδηρον κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν λαμβάνοντεc. οὗτοι δὲ ἦcαν οἱ βλαcφημήcαντεc καὶ κακῶc εἰπόντεc τὴν ὁδὸν τῆc δικαιοcύνηc.

---

53 αλλοι C εξηρτημενα C 55 ην C, αἱ Harnack u. a. αυτων C αὐταῖc Usener μειχιαc C μοιχείαν Harnack u. a. 56 ἦcαν κρεμάμενοι καί James, v. Gebhardt Überbleibsel des αν von ηcαν sind zu erkennen 57 βορβόρ[ῳ, καί] φ[ωνῇ μεγάλῃ] ἔλεγον v. Gebhardt κρυφθεῖcαc Sudhaus 58 ελευcεθαι C 62 κολαζει C 63 cκοληκεc C 67 ο ιχωρ C ᾧ ὁ Harnack u. a. 70 οἵτινεc James, v. Gebhardt, vgl. dessen Ausgabe S. 34, οἳ αὐταῖc Diels 71 ἀκτῖνεc Diels, φλόγεc James, v. Gebhardt. Vor Resten, die von ογεc und νεc sein können, unten Rest einer Hasta, die nur von φ oder ι (nicht von λ) sein könnte. In jenem Falle wäre für

Es waren aber auch sonst noch Weiber da, die an den Haaren aufgehängt waren oben über jenem aufbrodelnden Schlamm. Das waren die, welche sich zum Ehebruch geschmückt hatten, und die, welche sich mit ihnen vermischt hatten in der Schande des Ehebruchs, waren an den Füfsen aufgehängt und mit dem Kopf in jenen Schlamm gesteckt, und sie sprachen: „Wir glaubten nicht, dafs wir an diesen Ort kommen würden."

Und die Mörder erblickte ich und ihre Mitschuldigen, die geworfen waren an einen engen Ort, der voll war von bösem Gewürm; und sie wurden gebissen von jenen Tieren und mufsten sich so dort in jener Qual winden. Es bedrängten sie Würmer wie Wolken der Finsternis. Und die Seelen der Gemordeten standen da und sahen auf die Qual jener Mörder und sprachen: „O Gott, gerecht ist dein Gericht."

Nahe an jenem Orte sah ich einen andern engen Ort, in dem das Blut und der Unrat derer die bestraft wurden herabflofs und dort wie ein See wurde. Und dort safsen Weiber, die hatten das Blut bis an den Hals, und ihnen gegenüber safsen viele Kinder, die da unzeitig geboren waren, und weinten. Und von ihnen giengen Feuerstrahlen aus und trafen die Weiber über das Gesicht. Das waren die, welche unehelich empfangen und abgetrieben hatten.

Und andere Männer und Weiber waren in Flammen bis zu der Mitte und sie waren geworfen an einen finstern Ort und wurden gegeifselt von bösen Geistern und ihre Eingeweide wurden aufgezehrt von Würmern, die nicht ruhten. Das waren die, welche die Gerechten verfolgt und sie verraten hatten.

Und nicht weit von jenen wiederum Weiber und Männer, die sich die Lippen zerbissen und gepeinigt wurden und feuriges Eisen über das Gesicht bekamen. Das waren die, welche gelästert hatten und geschmäht den Weg der Gerechtigkeit. *

λ kein Raum 72 ηcαν αια .... υcαι C Vgl. Sibyllin. II 281f. ὁπόcοι ζώνην τὴν παρθενικὴν ἀπέλυcαν λάθρη μιcγόμενοι, ὅccαι δ' ἐνὶ γαcτέρι φόρτουc ἐκτρῴcκουcιν. Apocal. Pauli p. 60 Tischend. αὗταί εἰcιν αἳ οὐκ ἤκουcαν τῶν γονέων αὐτῶν, ἀλλὰ πρὸ τῶν γάμων ἐμίαναν τὴν παρθενίαν αὐτῶν. Die Folgenden sind αἱ φθείραcαι ἑαυτὰc καὶ τὰ βρέφη αὐτῶν ἀποκτείναcαι. — αἱ ἀγάμωc τὰ βρέφη τεκοῦcαι v. Gebhardt (vgl. dessen Ausg. 35). Meine Ergänzung kann dem Raume genügen; es lassen sich Gruppen von 13 Buchstaben in C messen, die so weit geschrieben sind, dafs sie jenes Spatium ausfüllen 75 cκοτινω C 78 παραδōτεc C 80 πεπυρωμενων C

καὶ κατantικρὺ τούτων ἄλλοι πάλιν ἄνδρες καὶ γυναῖκες 29 VIII
τὰς γλώσσας αὐτῶν μασώμενοι καὶ πῦρ φλεγόμεν[ο]ν ἔχοντες ἐν τῷ στόματι. οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ ψευδομάρτυρες.

καὶ ἐν ἑτέρῳ τινὶ τόπῳ χάλικες ἦσαν ὀξύτεροι ξιφῶν καὶ 30 IX
παντὸς ὀβελίσκου, πεπυρωμένοι, καὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες ῥάκη ῥυπαρὰ ἐνδεδυμένοι ἐκυλίοντο ἐπ' αὐτῶν κολαζόμενοι. οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ πλουτοῦντες καὶ τῷ πλούτῳ αὐτῶν πεποιθότες καὶ μὴ ἐλεήσαντες ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἀλλ' ἀμελήσαντες τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ.

* ἐν δὲ ἑτέρᾳ λίμνῃ μεγάλῃ καὶ πεπληρωμένῃ πύου καὶ αἵμα- 31 IX
τος καὶ βορβόρου ἀναζέοντος εἱστήκεισαν ἄνδρες καὶ γυναῖκες μέχρι γονάτων. οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ δανείζοντες καὶ ἀπαιτοῦντες τόκους τόκων.

ἄλλοι ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἀπὸ κρημνοῦ μεγάλου καταστρε- 32 XI
φόμενοι ἤρχοντο κάτω καὶ πάλιν ἠλαύνοντο ὑπὸ τῶν ἐπικειμένων ἀναβῆναι ἄνω ἐπὶ τοῦ κρημνοῦ καὶ κατεστρέφοντο ἐκεῖθεν κάτω καὶ ἡσυχίαν οὐκ εἶχον ἀπὸ ταύτης τῆς κολάσεως. οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ μιάναντες τὰ σώματα ἑαυτῶν ὡς γυναῖκες ἀναστρεφόμενοι, αἱ δὲ μετ' αὐτῶν γυναῖκες· αὗται ἦσαν αἱ συγκοιμηθεῖσαι ἀλλήλαις ὡς ἂν ἀνὴρ πρὸς γυναῖκα.

καὶ παρὰ τῷ κρημνῷ ἐκείνῳ τόπος ἦν πυρὸς πλείστου 33 XII
γέμων κἀκεῖ εἱστήκεισαν ἄνδρες οἵτινες ταῖς ἰδίαις χερσὶ ξόανα ἑαυτοῖς ἐποίησαν ἀντὶ θεοῦ.

καὶ παρ' ἐκείνοις ἄνδρες ἕτεροι καὶ γυναῖκες ῥάβδους πυρὸς XIII
ἔχοντες καὶ ἀλλήλους τύπτοντες καὶ μηδέποτε παυόμενοι τῆς τοιαύτης κολάσεως. ⟨οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ . . . .⟩

καὶ ἕτεροι πάλιν ἐγγὺς ἐκείνων γυναῖκες καὶ ἄνδρες φλεγό- 34 XIV
μενοι καὶ στρεφόμενοι καὶ τηγανιζόμενοι. οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ ἀφέντες τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ.

---

84 αυτον C 85 ουδη δε ηςαν C 88 ουτο C 92 ποιου C 93 βορβορω αναζεοντες C ιςτηκειςαν C 94 ουτο C δανιζοντες C 96 ⟨καὶ⟩ ἄλλοι James 104 ιςτηκειςαν C 108 keine Lücke in C Die Angabe der Sünder, die mit οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ beginnen mufste, ist ausgefallen 111 ἀφέντες v. Gebhardt η αφθαντες C

Und diesen gerade gegenüber waren wieder andere Männer und Weiber, die sich die Zungen zerbissen und brennendes Feuer im Munde hatten. Das waren die falschen Zeugen.

Und an einem anderen Orte waren Kieselsteine spitzer als Schwerter und jede Speerspitze, die waren glühend, und Weiber und Männer in schmutzigen Lumpen wälzten sich auf ihnen gepeinigt. Das waren die Reichen und die auf ihren Reichtum vertrauten und sich nicht erbarmt über Waisen und Witwen, sondern das Gebot Gottes vernachlässigt hatten.

Und in einem anderen grofsen See, der mit Eiter und Blut und aufbrodelndem Schlamm gefüllt war, standen Männer und Weiber bis an die Kniee. Das waren die Wucherer und die Zinseszins forderten.

Andere Männer und Weiber wurden von einem gewaltigen Abhang hinab gestürzt, kamen hinunter und wurden wiederum von den Drängern auf den Abhang hinaufzugehen getrieben und von dort hinabgestürzt und hatten keine Ruhe vor dieser Pein. Das waren die, welche ihre Leiber befleckt und sich benommen hatten wie Weiber, und die Weiber bei ihnen, das waren die, welche bei einander gelegen hatten wie ein Mann beim Weibe.

Und bei jenem Abhang war ein Ort voll gewaltigen Feuers, und dort standen Männer, welche sich mit eigener Hand Götzenbilder gemacht hatten statt Gottes.

Und bei jenen waren andere Männer und Weiber, welche Stäbe von Feuer hatten und sich schlugen und niemals aufhörten mit solcher Züchtigung. Das waren die, welche ....

Und wiederum waren nahe bei jenen andere Weiber und Männer, die gebrannt und gefoltert und gebraten wurden. Das waren die, welche den Weg Gottes verlassen hatten.

Das Fragment beginnt in einer Rede Christi über die letzten Dinge, von den falschen Propheten und dem Kommen Gottes zum Gericht. Danach folgt auf Bitten der zwölf Jünger die Erscheinung der beiden Seligen. Dann beginnt Petrus allein zu fragen, und ihm allein (ἔδειξέ μοι v. 15) werden die beiden Orte des Jenseits gezeigt. Dafs es nicht ursprünglich zusammengehören kann, wenn erst zwei Selige gezeigt werden und dann der Ort der Herrlichkeit mit allen Seligen, welche ungefähr gleich beschrieben werden, liegt auf der Hand. Die Fuge ist noch deutlich da, wo Petrus allein zu reden beginnt. Nicht dafs beide Stücke mechanisch aneinander gesetzt wären: verschiedene Überlieferungen sind ineinander gearbeitet. Die Erscheinung der zwei Seligen hat in vielem die frappanteste Ähnlichkeit mit der Erzählung von der Verklärung (Marc. IX 2—13; Matth. XVII 1—13; Luc. IX 28—36), auch in einzelnen Ausdrücken.[1] Man kann annehmen, dafs eine der Verklärungsgeschichte ähnliche Erzählung durch die Jenseitsvision beeinflufst zu einem Bericht von der Erscheinung zweier Himmlischen wurde; auch diese beiden werden nun ganz so wie die Bewohner des Landes der Seligkeit ausführlich geschildert — eine Wiederholung, die in dem jetzigen Texte ohne solche Vorgänge unbegreiflich wäre.

Dafs Petrus es ist, der von jenem Punkte an das Wort führt und also als Erzähler des Ganzen gedacht ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Wir haben also eine Apokalypse des Petrus vor uns, und wenn die bisherigen Wortführer in diesen Fragen Recht haben, so ist es die Apokalypse des Petrus[2], die zuerst Clemens Alexandrinus und das Muratorische Fragment erwähnen, die lange noch sogar in kirchlichem

---

1 Die beiden Männer werden nach mehr jüdischer Überlieferung Moses und Elias genannt. Die beiden leuchtenden Männer, welche in dem Petrusevangelium v. 30 in das Grab Christi herniederkommen, sind auch ohne Namen, und man hat kein Recht sie ohne weiteres Moses und Elias zu benennen. Wie im Petrusevangelium vielleicht ursprünglich (Harnack 68), werden auch sonst zwei solche Männer bei der Himmelfahrt Christi erwähnt. * Zu Marc. XVI 4 steht im Codex Bobbiensis: *et descenderunt de caelis angeli, et surgit in claritate et viri duo simul ascenderunt cum eo.*

2 S. besonders Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, 2. Aufl. 1893, S. 5 f.

Gebrauch gewesen ist, jedenfalls als ein ganz bestimmtes Buch bestimmten Umfangs (Harnack a. a. O. S. 6) weit bekannt war. Ob der Text von Akhmim wirklich mit dieser identisch ist, läfst sich nur durch eine wenn auch kurze Betrachtung der Sätze entscheiden, die aus ihr citiert werden. Wir dürfen uns nicht erlassen sie alle anzuführen, da die letzten Zusammenstellungen meines Erachtens in mehreren Punkten der Korrektur bedürfen.

I. διὸ καὶ Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησί· καὶ ἀστραπὴ πυρὸς πηδῶσα ἀπὸ τῶν βρεφῶν ἐκείνων καὶ πλήσσουσα τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν γυναικῶν. Clem. Alex. ecl. proph. 41.[1]

II. αὐτίκα ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησὶν τὰ βρέφη ἐξαμβλωθέντα τῆς ἀμείνονος ἐσόμενα μοίρας[2], ταῦτα * ἀγγέλῳ τημελούχῳ παραδίδοσθαι, ἵνα γνώσεως μεταλαβόντα τῆς ἀμείνονος τύχῃ μονῆς, παθόντα ἃ ἂν ἔπαθεν καὶ ἐν σώματι γενόμενα, τὰ δ' ἕτερα μόνης τῆς σωτηρίας τεύξεται ὡς ἠδικημένα ἐλεηθέντα, καὶ μένει ἄνευ κολάσεως τοῦτο γέρας λαβόντα. τὸ δὲ γάλα τῶν γυναικῶν; ῥέον ἀπὸ τῶν μαστῶν καὶ πηγνύμενον, φησὶν ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει, γεννήσει θηρία λεπτὰ σαρκοφάγα καὶ ἀνατρέχοντα εἰς αὐτὰς κατεσθίει, διὰ τὰς ἁμαρτίας γίνεσθαι τὰς κολάσεις διδάσκων. ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν γεννᾶσθαι αὐτάς φησιν, ὡς διὰ τὰς ἁμαρτίας ἐπράθη ὁ λαὸς καὶ διὰ τὴν εἰς Χριστὸν ἀπιστίαν, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος, ὑπὸ τῶν ὄφεων ἐδάκνοντο. Clem. ecl. 48. 49.[3]

---

1 In den Sätzen des Clemens ecl. 41 ἡ γραφή φησι τὰ βρέφη τὰ ἐκτεθέντα τημελούχῳ παραδίδοσθαι ἀγγέλῳ, ὑφ' οὗ παιδεύεσθαί τε καὶ αὔξειν, καὶ ἔσονται, φησίν, ὡς οἱ ἑκατὸν ἐτῶν ἐνταῦθα πιστοί· διὸ καὶ Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησί· καὶ ἀστραπὴ κτλ. sollte doch selbstverständlich sein, dafs ἡ γραφή nicht auch die Apokalypse des Petrus bezeichnen kann, deren Satz ja mit διὸ καὶ angefügt wird.

2 πείρας ist überliefert. Die alte Änderung (Grabes) μοίρας ist unzweifelhaft. Schon in Platons Phaidros p. 248[e] heifst es gerade in der Partie von jenseitiger Strafe und Seelenwanderung: ἐν δὲ τούτοις ἅπασιν, ὃς μὲν ἂν δικαίως διαγάγῃ, ἀμείνονος μοίρας μεταλαμβάνει, ὃς δ' ἂν ἀδίκως, χείρονος. Vgl. auch Method. sympos. II 5 p. 15: θείας γὰρ ὡς ἔπος εἰπεῖν μοίρας τῆς δημιουργικῆς τὸ σπέρμα μεταλαμβάνον (auf diese Stelle weist mich AJülicher hin).

3 Zahn Gesch. d. ntl. Kanons II 2, 811 will παραδίδοται schreiben und in dem Satz nur eine Erklärung des vorangegangenen seitens des Clemens selbst aus ecl. 41 sehen. Dafs ταῦτα „im andern Falle höchst müssig

III. ὅθεν δὴ καὶ τημελούχοις ἀγγέλοις, κἂν ἐκ μοιχείας ὦσιν, τὰ ἀποτικτόμενα παραδίδοσθαι παρειλήφαμεν ἐν θεοπνεύστοις γράμμασιν· εἰ γὰρ παρὰ τὴν γνώμην ἐγίνοντο καὶ τὸν θεσμὸν τῆς μακαρίας ἐκείνης φύσεως τοῦ θεοῦ, πῶς ἀγγέλοις ταῦτα παρεδίδοτο τραφησόμενα μετὰ πολλῆς ἀναπαύσεως καὶ ῥᾳστώνης; πῶς δὲ καὶ κατηγορήσοντα σφῶν αὐτῶν τοὺς γονεῖς εὐπαῤῥησιάστως εἰς τὸ δικαστήριον ἐκίκλησκον τοῦ Χριστοῦ 'σὺ οὐκ ἐφθόνησας ἡμῖν, ὦ κύριε, τὸ κοινόν' λέγοντα 'τοῦτο φῶς, οὗτοι δὲ ἡμᾶς εἰς θάνατον ἐξέθεντο, καταφρονήσαντες τῆς σῆς ἐντολῆς'. Methodius sympos. II 6 ed. Jahn p. 16.[1]

wäre", wenn damit nicht Clemens selbst wieder das Wort nähme, geht über mein sprachliches Verständnis. — Hinter ἵνα γνώσεως μεταλαβόντα τῆς ἀμείνονος τύχῃ μοίρας das ganz gleichartige Participium παθόντα ἃ ἂν ἔπαθεν etc. als Zuthat des Clemens abzuschneiden, wie Harnack thut, geht doch nicht an. Erst mit τὰ δ' ἕτερα τεύξεται setzt er mit dem Indikativ ein und macht nur allgemeine Angaben. Darum citiert er im folgenden Satz wieder ausdrücklich die Apokalypse. Das letzte Citat ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος wird auf I. Cor. X 9 bezogen μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, καθώς καί τινες αὐτῶν ἐπείρασαν, καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλοντο. Aber von dem διὰ τὰς ἁμαρτίας ἐπράθη ὁ λαός steht nichts da; das müfste Zusatz des Clemens oder überhaupt eine andere Stelle gemeint sein (Hilgenfeld Evangeliorum sec. Hebraeos, sec. Petrum etc. quae supersunt ed. II p. 73, verwirrt die beiden Sätze und schreibt ἐπειράσθη: wegen Sünden versucht werden und Christum versuchen hat wenig mit einander zu thun; das Volk wurde verkauft wegen seiner Sünden, in die babylonische Gefangenschaft; AJülicher weist mich auf die Anrede des * κύριος an ὁ λαός μου Jes. LII 3 hin: δωρεὰν ἐπράθητε). Eine Auseinandersetzung, dafs Strafe Folge der Sünde sei, mufs in der Apokalypse gestanden haben, und dabei kann recht wohl angeführt gewesen sein, dafs das Volk Israel διὰ τὰς ἁμαρτίας ἐπράθη. Dann stammt auch das Folgende daher und bedeutet eine Höllenstrafe: die ἄπιστοι εἰς Χριστόν werden von Schlangen gebissen (vgl. den Text oben v. 25), immerhin in Anknüpfung an die alttestamentliche Geschichte (Num. XXI 6 ff.) und I. Cor. X 9. Und ist es nicht das Natürliche, dafs ὁ ἀπόστολος wieder Petrus in der Apokalypse ist?

1 Das Citat aus der γραφή Clem. ecl. 41 spricht von ausgesetzten Kindern, das aus der Apokalypse ebenda 48 von abgetriebenen. Den Unterschied sieht auch Zahn a. a. O. 811, aber in ἡμᾶς εἰς θάνατον ἐξέθεντο sieht er 'die Unterlage für den Ausdruck des Clemens τὰ βρέφη ἐκτεθέντα'. Als ob nicht von ἀποτικτόμενα deutlich genug bei Methodius gesprochen wäre; εἰς θάνατον ἐκτεθέντα 'in mortem eiecta' pafst doch natürlich so von diesen sehr gut und hat mit jenen βρέφη ἐκτε-

IV. περιουσίας δ' ἕνεκεν λελέχθω κἀκεῖνο τὸ λελεγμένον ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ Πέτρου. εἰσάγει τὸν οὐρανὸν ἅμα τῇ γῇ κριθήσεσθαι οὕτως· ἡ γῆ, φησί, παραστήσει πάντας τῷ θεῷ κρινουμένους[1] ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως καὶ αὐτὴ μέλλουσα[2] κρίνεσθαι σὺν καὶ τῷ περιέχοντι οὐρανῷ. Der heidnische Schriftsteller, den Makarius bekämpft, bei Makarius Magnes IV 6 und IV 16, ed. Blondel p. 164 und 185.

V. καὶ ἐκεῖνο δ' αὖθις λέγει, ὃ καὶ ἀσεβείας μεστὸν ὑπάρχει, τὸ ῥῆμα φάσκον· καὶ τακήσεται πᾶσα δύναμις οὐρανοῦ καὶ ἑλιχθήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον, καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς. Makarius IV 7 p. 165 Bl.

Finden sich diese Fragmente in dem neuen Bruchstück oder passen sie in die fehlenden Partieen? Das erste entspricht ziemlich genau einem Satz des Bruchstücks:

Cod. Akhmim. Z. 70 ff.	Fragment I.
καὶ προήρχοντο ἐξ αὐ[τῶν ἀκτῖν]ες πυρὸς καὶ τὰς γυναῖκας ἔπλήσσον κατὰ τῶ[ν] ὀφθαλμῶν.	καὶ ἀστραπὴ πυρὸς πηδῶσα ἀπὸ τῶν βρεφῶν (ἐκείνων) καὶ πλήσσουσα τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν γυναικῶν.

Das zweite Bruchstück — der Anfang von III geht auf das gleiche — findet sich nicht. Kann von der ἀμείνων μοῖρα der abgetriebenen Kinder, wie sie einem Engel übergeben werden u. s. w., in den fehlenden Partieen geredet sein? War für solche Unterscheidungen in der strikten Trennung von Himmel und Strafort Platz? Ganz verneinen lässt es sich nicht, ebenso wie die in dem Texte fehlende Strafe der Weiber, die in II weiterhin angegeben wird, möglicherweise in einer Fort-

θέντα gar nichts zu thun. Darin hat Zahn unzweifelhaft Recht, daſs er in dem κύριος in der Petrusapokalypse den Schöpfer der Welt gemeint erkennt, während Methodius natürlich gleich an Christus dachte. Eine Apokalypse 'jüdischen Ursprungs oder atl. Namens' brauchte es darum auf keinen Fall zu sein, auch wenn es nicht die Petrusapokalypse wäre. In dem neuen Bruchstück hält auch Gott selbst das Weltgericht. — Ob Harnack den zweiten direkt citierten Satz bei Methodius mit Absicht ausgelassen hat, weiſs ich nicht.

1 κρινομένους IV 16, ausgelassen ist es IV 6.

2 μέλλουσα καὶ αὐτὴ κρίνεσθαι IV 16.

setzung der Strafenliste folgen konnte. Aber wo sollen die abgetriebenen Kinder (III) die Eltern selbst vor das Gericht Gottes rufen? Und endlich IV und V: wo soll von der Auferstehung aller am Tage des Gerichts die Rede sein, wo von dem Gericht über Himmel und Erde, von dem Zerschmelzen und Zusammenrollen des Himmels und dem Herabfallen der Sterne? Wir haben ja die apokalyptische Rede im Anfang des Bruchstücks von da an, wo von dem Auftreten der falschen Propheten geredet wird, bis zum Gericht Gottes über Gerechte und Ungerechte. Da müfsten diese Dinge stehen, aber sie stehen nicht da. Zudem kann ich mich der Überzeugung nicht entschlagen, dafs die Schilderung der Hölle in dem Bruchstück von Akhmim vollständig vorhanden ist, wie sie in der betreffenden abgeschriebenen Schrift vorhanden war. In dem Codex steht S. 2—10 das Evangelium, S. 19—13 in umgekehrter Folge geschrieben die Apokalypse, 21—66 die Henochstücke. Das Pergament ist von vornherein mit einer gewissen Berechnung eingeteilt für die allein beabsichtigten Stücke.[1] Der Schreiber wird ebenso wie er die Leidens- und Auferstehungsgeschichte allein, aber sie vollständig[2], aus dem Evangelium abschrieb für den Toten, hier die kleine eschatologische Rede und die Vision von Himmel und Hölle allein haben abschreiben wollen, diese aber vollständig.[3] Und es sind 14 Typen von Sündern und Strafen, das Doppelte der in solchen Dingen so beliebten Siebenzahl (s. unten).

Man könnte sich denken, dafs die Petrusapokalypse, wie es ja gerade in dieser Litteratur so häufig ist, vielfache Wandlungen durchgemacht, Erweiterungen und Umbildungen erfahren habe und so Reste und Spuren verschiedener Recensionen

1 Harnack S. 1 Anm. meint deshalb, die Vorlage sei bereits lückenhaft gewesen.

2 Am Ende des Evangeliums werden nur ein oder ein paar Worte fehlen. Der Schlufs ist deutlich durch Verzierungen markiert.

3 Das Facsimile zeigt auch, dafs vorher und auch am Schlusse nichts etwa in diesem Codex verloren gegangen ist, sondern nichts weiter überhaupt geschrieben war. Das Ende fällt innerhalb einer Seite, nicht etwa an den Schlufs. Der Schlufssatz ist vollständig, und keine Buchstabenreste sind danach zu erkennen (v. Gebhardt, S. 8). Über dem Anfang steht auch wie beim Evangelium ein Kreuz.

aufbewahrt sein könnten. Aber es ist so bestimmt immer von der Petrusapokalypse die Rede, dafs diese wenigstens in der alten Zeit, die für uns nur in Betracht kommt, im wesentlichen dieselbe geblieben sein mufs.

Den ersten Sätzen des Bruchstücks von Akhmim sind aufserordentlich ähnlich viele Sätze der apokalyptischen Reden Christi Matth. XXIV, XXV, auch Marc. XIII, Luc. XXI. Die Reden (auf dem Berge) beginnen stets damit, dafs viele Verführer kommen würden, πολλοὶ ψευδοπροφῆται (auch der Ausdruck Matth. XXIV 12, 22. Marc. XIII 22). Christus, wie es da natürlich heifst, kommt dann — auch das fehlt nie — auf den Wolken des Himmels, wie dort das Kommen Gottes erzählt wird.[1] Vom Gericht wird erzählt, und das Ganze schliefst bei Matthäus damit, dafs die Einen zu ewiger Strafe, die Andern zu ewigem Leben kommen würden (XXV 46). Diese stehenden Hauptsachen der eschatologischen Prophezeiung Christi bilden hier die ersten Sätze des Bruchstücks. Es beginnt πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἔσονται ψευδοπροφῆται καὶ ὁδοὺς καὶ δόγματα ποικίλα τῆς ἀπωλείας διδάξουσιν, ἐκεῖνοι δὲ υἱοὶ τῆς ἀπωλείας γενήσονται. Es mufs also etwas vorausgegangen sein, auf das sich das αὐτῶν und ἐκεῖνοι gleicherweise beziehen kann. Es kann nur im allgemeinen von Christen oder dergl. gesprochen sein, aus denen die falschen Propheten kommen werden, und eben jene werden sie verführen und zu Grunde richten. Man kann den Anfang des zweiten Kapitels im zweiten Petrusbrief vergleichen, der ja so manche Verwandtschaft mit dem neuen Texte zeigt: ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι, ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν. καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀπωλείαις, δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται. Gleich darauf ist von den Engeln die Rede, die gesündigt haben und die Gott σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους. Jedenfalls wird man es für mindestens sehr wahrscheinlich halten, dafs

1 Dafs die Sterne vom Himmel fallen würden u. s. w., kommt da innerhalb der Reden an der richtigen und allein möglichen Stelle vor. Matth. XXIV 29 ff., Marc. XIII 24 ff., Luc. XXI 25 ff.

mit dem πολλοὶ ἐξ αὐτῶν κτλ. das eigentlich Eschatologische erst begann, wie mit demselben Gedanken die eschatologischen Reden Christi zu beginnen pflegen, und dafs man den Text absichtlich erst von da an abschrieb, um ihn dem Toten mit ins Grab zu geben.

Nach der direkten Rede im Anfang geht die Erzählung weiter καὶ προσθεὶς ὁ κύριος ἔφη· ἄγωμεν εἰς τὸ ὄρος, εὐξώμεθα. ἀπερχόμενοι δὲ μετ' αὐτοῦ ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταὶ ἐδεήθημεν, ὅπως δείξῃ κτλ. Also es ist ganz die Art des evangelischen Berichts. Und es ist schärfer zu betonen als es geschehen ist[1], dafs nur vom irdischen Leben Jesu die Rede sein kann. Alle Offenbarungen aber als selbständige Litteraturwerke geben sich als von dem auferstandenen oder erhöhten Christus ausgegangen. Es giebt wiederum nur die Analogie der apokalyptischen Stücke im Matthäusevangelium und den parallelen Berichten.

Es wird zu folgern sein, dafs wir nicht eine selbständige Apokalypse, nicht die Petrusapokalypse vor uns * haben, sondern ein Stück eines Evangeliums. Die kurze apokalyptische Rede Christi, der Gang auf den Berg, dann die der Verklärung so nahe stehende und, wie wir sahen, wohl aus ihr entwickelte Vision der zwei Gerechten und dann die Vision von Himmel und Hölle sind herausgenommen als passend zur Mitgabe ins Grab, ebenso wie die Partie von dem Leiden und der Auferstehung Christi aus dem Petrusevangelium. Dafs jene aber aus eben diesem selben Evangelium stammen, ist nicht nur das Natürlichste, sondern auch dadurch klar, dafs hier wie dort Petrus die Erzählung gibt und gelegentlich selbst mit seinem ἐγώ hervortritt.[2] Die apokalyptische Partie würde vor der Leidens- und Auferstehungsgeschichte ihre Stelle gehabt haben. Dazwischen wird ebenso wie in den synoptischen Evangelien nicht sehr viel gestanden haben.

Ich wüfste nicht, dafs gegen diese Annahme irgend etwas spräche, zu der wir meines Erachtens geradezu gezwungen werden.

---

1 Harnack 83. Ich weifs nicht, wie die Möglichkeit 'offen bleiben' soll, 'dafs die Apokalypse die Zeit nach der Auferstehung voraussetzt'.

2 Evang. v. 26, Apoc. v. 14, Harnack 2.

Aus diesem Stück des Petrusevangeliums ist erst die selbständige Petrusapokalypse herausentwickelt. Wir sehen in den Fragmenten einerseits deutlich unzweifelhafte, wenn auch nicht ganz genaue Übereinstimmung, andererseits deutlich die Ausmalung und Erweiterung.[1] Natürlich ist es nun eine Offenbarung des erhöhten Christus an Petrus allein geworden und eine Vision des Petrus von den Orten des Jenseits. Wir haben den Gang deutlich genug vor uns: das apokalyptische Stück des Evangeliums wurde gesondert fortgepflanzt (auch einst schon gewifs in demselben Gebrauch wie später in Akhmim), und nichts ist natürlicher als dafs sich daraus eine Apokalypse des Petrus entwickelte.[2] Das Evangelium fällt nicht später als in den Anfang des zweiten Jahrhunderts[3], die Petrusapokalypse erwähnen zuerst Clemens von Alexandria und das Muratorische Fragment, sie gehört in die zweite Hälfte oder an das Ende des zweiten Jahrhunderts: ein Zeitverhältnis, wie wir es annehmen müfsten, auch wenn wir es durch keinen Anhaltspunkt stützen könnten.[4]

Man sieht auch noch deutlich einen Punkt in dem apokalyptischen Stück von Akhmim, wo eine weitere apokalyptische Litteratur ansetzen konnte. Als die Jünger um den Anblick der Seligen bitten, fügen sie hinzu (v. 5) ἵνα ἴδωμεν ποταποί εἰσι τὴν μορφὴν καὶ θαρσήσαντες παραθαρσύνωμεν καὶ τοὺς ἀκούοντας ἡμῶν ἀνθρώπους. Ist es Zufall, dafs in einem anderen Stück der Petruslitteratur, das dieses παρα-

1 Z. B. der eschatologischen Prophezeiung im Anschlufs etwa an Matth. XXIV, vgl. Matth. XXIV 35 mit frgm. IV Apoc. und Jesaias XXXIV 4 (fast gleich frgm. V Apoc.).

2 Das Vorbild gieng nicht verloren, weil es ja in dem Evangelium stand.

3 Harnack 80.

4 Lehrreich ist es, die von der Petrusapokalypse abhängige Paulusapokalypse zu vergleichen. Da ist offenbar alles noch viel weiter ausgesponnen. Da finden sich auch die Kinder, die einem besonderen Engel übergeben werden u. s. w., nach Erwähnung der Weiber, die ihre Kinder abgetrieben haben, Tischendorf p. 61. An der Stelle, wo er stehen müfste, findet sich dieser Zug in unserem Bruchstück eben nicht. Das Verhältnis zwischen dem letzteren und der Paulusoffenbarung erklärt sich auch nur durch das Zwischenglied der eigentlichen Petrusapokalypse.

θαρcύνειν besorgen will, dem zweiten Petrusbrief, sich der Verfasser gerade auf die Offenbarung und Verklärung auf dem heiligen Berge beruft (I 16 ff.)?

Die Teile der apokalyptischen neuen Handschrift haben alle ihre Analogie in den Evangelien bis auf die Partie von dem Lande der Seligen und dem Orte der Qual. Diese ist ohne alle und jede Analogie. Wir glaubten oben eine Art Fuge des Einschubs in das übrige noch zu erkennen.[1] Wie dem auch sei, es ist in gewissem Sinne ein fremdes Stück, das hier — wohl in einer lokal besonderen Entwicklung der Tradition — hereingekommen ist, und eben dieses Eintreten des Stückes in die christliche heilige Überlieferung ist der Anfangspunkt der langen und reichen apokalyptischen Litteratur, die Himmel und Hölle beschreibt.

Wir dürfen dieses Stück gesondert betrachten und fragen, woher es genommen ist. Jene anderen Fragen zu entscheiden und weiterzuführen, mufs ich anderen Berufenern überlassen, und ob man mir betreffs der Bestimmung des neuen Textes Recht gibt, ob man ihn für ein Stück des Petrusevangeliums oder der Petrusapokalypse hält[2], bleibt für die Untersuchung des Ursprungs jener Himmels- und Höllenvision gleichgiltig. Ich nenne den Text der Einfachheit halber — und es ist ja in jedem Falle berechtigt — im folgenden Petrusapokalypse. Wo ich die als solche citierte, nach meiner Ansicht davon verschiedene meine, werde ich es ausdrücklich sagen.

1 Ein Teil der Beschreibung der Seligen an ihrem Orte ist offenbar dann übergegangen in die ursprünglich gewifs anders gewendete Beschreibung der zwei Seligen, s. oben.

2 Nachträglich sehe ich in Nr. 7516 der Deutschen Zeitung (Wien), die mir die Redaktion auf meine Bitte freundlichst zusandte, dafs EBormann das neue Bruchstück der sonst citierten Petrusapokalypse zugehörig sein und diese einen Teil des Evangeliums bilden lassen wollte (nur in einem Satze deutet er es an). Dafs das unmöglich ist, wird nach dem oben Gesagten klar sein. Wie hätte man die Apokalypse überhaupt neben dem Evangelium anführen und sogar ihren Umfang angeben können.

I.

Griechischer Volksglaube vom Totenreich.

1.

Die grauenvolle Hölle der Apokalypse scheint mit der Unterwelt des griechischen Volkes kaum die geringste Ähnlichkeit zu haben namentlich für den, der nur an die schon in den homerischen Gedichten fast ganz durchgedrungene und scheinbar zu allen Zeiten griechischen Glaubens herrschende Vorstellung von dem stillen schattenhaften Reiche des Hades denkt. Ebenso wenig scheint die glanzvolle Schilderung des lichtumflossenen Ortes der seligen Gerechten und ihrer strahlenden Gestalt in jenem Glauben hoffnungsloser Resignation Entsprechendes zu finden.

Und doch wird es ein leichtes sein, gerade dieses Lichtbild seligen Lebens nicht nur im allgemeinen, sondern in allen seinen einzelnen Zügen als ein Spiegelbild hellenischer Phantasie nachzuweisen. Wer zunächst dieser freundlicheren Aufgabe nachgeht, wird sich gleich des elysischen Gefildes erinnern, das schon in den homerischen Gedichten kurz beschrieben wird, dort wo der weissagende Proteus dem Menelaos verheifst, er werde nicht sterben, sondern von den Göttern entrückt werden zu dem elysischen Feld, zu den Enden der Erde, wo leichtestes Leben den Menschen bestimmt ist, wo der blonde Rhadamanthys wohnt „nimmer ist Schnee dort noch heftiger Sturm noch Regen, sondern stets sendet des Zephyrs sanft säuselndes Wehen Okeanos herauf den Menschen Kühlung zu bringen.“[1] Aber nur dieses eine Mal hören wir bei Homer von dem Wunderlande am Okeanos. Menelaos stirbt nicht, er

1 Odyss. IV 563 ff.

wird von den Göttern entrückt; und am Schluſs jener Schilderung steht: „weil du die Helena hast und für sie ein Eidam des Zeus bist.“ Es ist eine Ausnahme, die dem Verwandten der Unsterblichen zu Teil wird: er wird selbst zum Götterlande entrückt. Auch hier zeigt sich, daſs unter der Oberfläche homerischer Anschauungen eine Menge von Vorstellungen verborgen liegen, die hier überhaupt zurückgedrängt oder nur von dem Ritterstande, in dem und für den die Heldenlieder gesungen wurden, beseitigt oder doch nach ihren Meinungen geändert waren. Wohl hat man damals auch von anderen Helden gesungen, die wie Menelaos entrückt worden seien und später noch manchen hinzugefügt[1], auch wo man gemäſs der immer mehr geltenden homerischen Weltanschauung im allgemeinen keine andere Unsterblichkeit kannte als die der Ruhm verleiht, und Hesiod läſst sein viertes Geschlecht, das Geschlecht der Heroen, teilweise, nachdem es von der Erde geschieden, an den Enden der Erde wohnen auf den Inseln der Seligen — wie da schon jenes Gefilde am Okeanos benannt wird — leidlos, und ihnen bringt die Erde dreimal des Jahres süſse Frucht.[2] Aber wir können erschlieſsen, daſs die Hellenen von alters einen Garten der Götter gekannt haben, der an den Enden der Erde am Okeanos in ewiger Blüte prange, ebenso wie sie andererseits von einem Götterberg im Norden wuſsten, dem auch bei Homer so wohlbekannten Gipfel des Olympos, der nicht vom Winde erschüttert wird noch vom Regen benetzt, dem kein Winter sich naht, sondern unbewölktes Himmelslicht ist ausgebreitet und leuchtender Glanz zieht sich darüber.[3] Ob sich die Vorstellung von dem Garten als den Dorern, die von dem Berge als den Aiolern und Ioniern ursprünglich eigen[4] erweisen lieſse, mag dahin ge-

---

1 Achill, Ibyc. fr. 33; Diomedes und Achill, Skolion bei Bergk LG III^4 p. 647, 10 u. a. Siehe besonders Rohde Psyche 82f.

2 Hes. ἔργα καὶ ἡμ. 166 ff. Rohde a. a. O. 96.

3 Od. VI 43:

οὔτ' ἀνέμοιϲι τινάϲϲεται οὔτε ποτ' ὄμβρῳ
δεύεται οὔτε χιὼν ἐπιπίλναται· ἀλλὰ μάλ' αἴθρη
πέπταται ἀννέφελοϲ, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη.

4 So v. Wilamowitz Herakles II 129.

stellt bleiben; jedenfalls ist auch der Glaube an den Göttergarten uralt. Dort sind die Götter und dort sind die Heroen [1], und es ist deutlich genug, dafs das Reich der Götter und der Seligen ursprünglich dasselbe ist. Darum ist auch die oben angeführte Beschreibung des Olymp so gleich derjenigen der Gefilde der Seligen. „In den Gärten des Zeus," sagt Sophokles, „darf nur der Selige pflügen." [2] Derselbe hat auch von dem alten Garten des Phoibos geredet, über dem Meer an den Grenzen der Erde, wo der Strom der Nacht fliefst und sich der Himmel erschliefst. [3] Der Garten wurde immer mit der Sonne und dem Sonnengotte in Verbindung gedacht: er lag dort, wo die Sonne aufgeht oder nach der verbreitetsten Vorstellung, wo sie untergeht, im äufserten Westen. [4] Dort waren die Stallungen der Helios, die Ruhe- und Futterstellen seiner Rosse [5], dort geht Helios, der Sohn des Zeus, wenn er zu den Tiefen der finsteren, heiligen Nacht gekommen zu seiner Mutter, seiner jugendlichen Gattin und seinen lieben Kindern, in den schattigen Lorbeerhain. [6] Dort ist sein Palast, voll von Wohlgerüchen, wo in goldener Kammer seine Strahlen liegen. [7] Nichts anderes als der alte Göttergarten ist auch der Garten der Hesperiden, der ebenfalls jen-

1 Freilich bei Pollux I 6 οἱ μὲν γὰρ ἀκριβέϲτεροι ϲηκὸν τὸν τῶν ἡρώων λέγουϲιν, οἱ δὲ ποιηταὶ καὶ τὸν τῶν θεῶν, ὡϲ οἱ τραγῳδοί· ἁγνὸν εἰϲ ϲηκὸν θεοῦ. (Fragm. trag. adesp. 424 N[2]) wird ϲηκόϲ nicht jenen Garten, sondern das Heiligtum (das Allerheiligste) bezeichnen, Usener Rhein. Mus. XXIX 34, 49.

2 Soph. fragm. 297 N[2] ἐν Διὸϲ κήποιϲ ἀροῦϲθαι μόνον εὐδαίμονοϲ ὀλκούϲ. ὀλκούϲ habe ich für ὄλβουϲ geschrieben, mit leichtester und unumgänglicher Änderung. Bergks ἀρύεϲθαι hilft nichts, um von den anderen Versuchen zu schweigen.

3 Soph. fragm. 870 N[2]:

ὑπέρ τε πόντον πάντ' ἐπ' ἔϲχατα χθονὸϲ
νυκτόϲ τε πηγὰϲ οὐρανοῦ τ' ἀναπτυχάϲ,
Φοίβου παλαιὸν κῆπον.

τε nach Φοίβου hat GHermann gestrichen.

4 'Wo die Sonne schlafen geht', siehe Rohde griech. Rom. 268, 2.

5 Eurip. Phaeth. fr. 771 N[2]. Tümpel Äthiopenländer 166, 98.

6 Stesichor. fr. 8 B[4].

7 Eurip. Phaeth. fr. 773, 13: κἀπιχωρίοιϲ ὀϲμαῖϲι θυμιῶϲιν εἰϲόδουϲ δόμων.

seits des Okeanos an die Enden der Erde gesetzt wird.[1] Eben zu ihm führt Helios hinab.[2]

Die vollste und schönste Vorstellung von jenem herrlichen Garten gibt das Lied im Hippolytos des Euripides (v. 732ff.), das mehr als alle deutenden Worte uns den wunderbaren poetischen Zauber dieser griechischen Jenseitsvorstellung enthüllen wird; in einer die Stimmung treffenden Übersetzung mag es hier stehen:

O wär' ich von hinnen,
o dafs mich die Schatten
der Wolken umfiengen,
ein Gott mich befiedert
den Scharen der Vögel
des Himmels gesellte!
Dann schwäng' ich mich über die wogende Salzflut
zu Adrias Küsten, Eridanos Strudel,
wo Helios Töchter um Phaethon klagen;
es rinnen die Thränen der Mädchen zum Meere,
gerinnen zu gleifsendem Bernstein.
Zum Garten der Götter
der Flug mir gelänge,
wo menschlichen Schiffern
der Alte der Tiefe
zu fahren verwehrt,
wo Atlas die Grenzen des Himmels behütet,
und Hesperos Töchter die güldenen Äpfel.
Da steht der Palast, wo der König der Götter
die Hochzeit begangen, da sprudelt der Nektar,
da spendet die Erde, die ew'ge den Göttern
die Speise des seligen Lebens.[3]

---

1 Eurip. Phaeth. fr. 781, 9, 25, 44. Hesiod. Theog. 215. 274. 334. 518. Mimnerm. fr. 11 vgl. Eurip. Phaeth. fr. 773, 11 ff.:

δμωαὶ —, αἳ πατρὸς κατὰ σταθμοὺς
σαίρουσι δῶμα καὶ δόμων κειμήλια
καθ' ἡμέραν φοιβῶσι.

2 Mimnerm. fr. 12. Auch der Hesperidengarten wird von Hesiod als Insel gedacht, Theog. 215, 275. Auf den Inseln der Seligen läfst Alexander Aitolos (Athen. VII p. 296e, Meineke Anal. Alex. 236) den Helios seine Rosse weiden. 3 v. Wilamowitz' Übersetzung.

Das Lied steht ganz für sich an der Stelle, ohne Zusammenhang mit der Handlung des Stückes; der Sehnsucht des Dichters selbst gibt es Ausdruck, der Sehnsucht nach dem Seligenlande. So individuell sie hier ausgesprochen sein mag, sollten nicht ähnliche lyrische Töne älterer Poesie in ihm nachklingen? Merkwürdig genug bleibt der unverhohlene Ausspruch des Wunsches ewiger εὐδαιμονία zu geniefsen und bei den Göttern zu sein.[1]

Dort ist ja das Gefilde der Seligen, dort überhaupt nach uralter Auffassung das Reich der Toten. Das bricht auch in den Versen der Odyssee durch, die beschreiben, wie Hermes die Seelen der Freier wegführt (XXIV Anfang) zu den Fluten des Okeanos, zum Leukasfelsen, zu den Thoren des Helios. Wie diese alte Vorstellung zu allen Zeiten im griechischen Bewufstsein haften blieb, obgleich längst eigentlich damit unvereinbare Auffassungen herrschend waren, mag nur noch ein Lied später nachchristlicher Zeit beweisen, in dem Helios, der Herr auch des Hades, angerufen wird einen Dämon heraufzusenden, wenn er komme in die Tiefe der Erde und zu dem Orte der Toten (Papyrus von Paris, v. 1963, herausgg. * von Wessely in den Denkschriften der Wiener Akad. 1888):

κλῦθι, μάκαρ, κλῄζω σε τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα
καὶ γαίης χάεός τε καὶ Ἄιδος, ἔνθα νέμονται
δαίμονες ἀνθρώπων οἱ πρὶν φάος εἰσορόωντες,
καὶ δὴ νῦν λίτομαι, μάκαρ, ἄφθιτε δέσποτα κόσμου,
ἣν γαίης κευθμῶνα μόλῃς νεκύων ἐπὶ χῶρον,
πέμψον δαίμονα τοῦτον . . .[2]

Es wird uns nicht wundern, den Helios selbst als Seelenempfänger zu finden[3] oder von der Wanderung der Seelen unter dem Schutze der Todesgöttin zum Reiche des Sonnengottes zu hören.[4] Ja, die Strahlen der Sonne, die hinabgehen

1 S. v. Wilamowitz Hippolytos S. 217 f.

2 Vgl. Dilthey Rhein. Mus. XXVII 408.

3 EGerhard archaeol. Ztg. 1861 S. 130 f. 134.

4 Vgl. EGerhard antike Bilderwerke Taf. XCIII 4, ebenda S. 244, * 266, 336. Ein Fragment eines Sarkophagreliefs zeigt eine Art 'Totengenius' vor dem Sonnengott, 'nach dessen Kinn er schutzflehend reicht, während der Gott, dessen Linke die Peitsche des Lichtwagens hält, mit

in den Westen, und die Menschenseelen, die dort weilen, mag mannigfach ursprüngliche mythische Auffassung in eins geschaut haben. Licht ist Leben, das Lebenslicht verlischt[1]; aber die hier erloschenen Strahlen sind drunten im Palast des Helios aufbewahrt, im Sonnengarten. So wird eine Stelle des Euripideischen Ion verständlich und vor Korrektur geschützt. Ion hat ein grofses Zeltdach zu heiligem festlichen Mahle errichtet, nach sacraler Vorschrift (v. 1134 ff) ἡλίου φλόγα

καλῶς φυλάξας οὔτε πρὸς μέσας βολὰς
ἀκτῖνος[2] οὔτ' αὖ πρὸς τελευτώσας βίον,
πλέθρου σταθμήσας μῆκος εἰς εὐγωνίαν...

Aus diesem Ausdruck von den Strahlen, die ihr Leben endigen, in sonst einfachster Auseinandersetzung fühlt man älteste echte mythische Anschauung heraus.

Aber es würde uns weit abführen den mannigfachen Nuancen dieser alten Vorstellungen nachzuspüren. Noch mag an den

---

der Rechten das Haupt seines Schützlings berührt. Zum Throne des Gottes führt ihn Luna, die tiefverschleiert, kenntlich durch eine Mondsichel, mit ihrer Rechten den Körper des Knaben umfafst, während die Linke etwa ein Scepter aufstützt.' Solche Darstellungen später Zeit könnten, wenn ihre Deutung im einzelnen sicher stände, von grofser Bedeutung sein für das Verständnis von Lehren etwa wie sie Plutarch de fac. lun. p. 945[c] ausführt (s. RHeinze Xenokrates 125 ff.).

* 1 Es ist eine häufige und bei vielen Völkern wiederkehrende Anschauung. Bekannt ist das Lebenslicht in der Nornagestsage, die doch sehr verschieden ist von der Meleagersage und durchaus nicht nur von ihr abgeleitet werden darf. Die Römer opferten dem Saturn Fackeln statt Menschen, Macrob. Sat. I 7. Weiteres bei Wackernagel Haupts Zs. VI 280 ff., besonders vgl. was er über die Fackelläufe, das bairische 'Tobaklaufet' u. dgl. sagt. Rohde griech. Rom. 195 f. — Man erinnere sich auch der Bedeutung der umgestürzten Fackel. — Die Seele ist Feuer nach mannigfachsten Lehren (z. B. auch Plutarch. de occult. viv. p. 1130[b] αὐτήν τε τὴν ψυχὴν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων φῶς εἶναι τῇ οὐσίᾳ νομίζουσιν). Es mag auch die Meinung, dafs die Sonne, der Mond, die Milchstrafse Sitz der Seelen sei, älter sein und tiefer liegen, als man gewöhnlich annimmt. Die Seelen als Sterne z. B. Aristoph. Frieden 832, Plat. Rep. p. 621[b], s. Ettig Acheruntica 311, 2. Vgl. Plut. de ser. num. vind. p. 563 f. BSchmidt Volksleben der Neugriechen 246. S. auch Usener Religionsgesch. Unters. 76.

* 2 μέσας βολὰς ἀκτῖνας ist überliefert. Man mufs nur in ἀκτῖνος ändern: μέσα ἀκτίς ist 'Mittag', μέσαι βολαὶ ἀκτῖνος in bekannter Umwendung (statt βολαὶ μέσης ἀκτῖνος) 'die mittäglichen Sonnenstrahlen'.

Sonnentisch im Lande der Äthiopen (über diese s. u.) erinnert sein und all die fabelhaften Geschichten von Überflufs und Reichtum, die sich das Volk zuerst von dem Sonnenlande und dem Göttergarten erzählt hat. Als die Vorstellung von dem Totenreich unter der Erde herrschend war, wurden alle jene Herrlichkeiten auch in die Tiefe verlegt, und so hat es ja die attische Komödie so gern dargestellt. Ihr sonnig heiteres Schlaraffenland ist drunten im düsteren Hades.[1]

Aber das alte vor anderen Vorstellungen verblassende Bild des Sonnenlandes im Osten und Westen ist noch in anderen Spuren erhalten geblieben, die aus dem verwischten Gesamtbilde verstreut zurückgeblieben, schwer in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu erkennen waren. Die Namen, die der Mythus dem Sonnenlande des Ostens und Westens gegeben, wurden, je mehr man die wirklichen Länder des Ostens und Westens kennen lernte, auf diese übertragen. So heifst Lykia nichts anderes als Lichtland — und es ist deutlich das Totenreich bei Homer Il. XXV 683, wo Sarpedon dorthin durch Schlaf und Tod gebracht wird — und ebenso Phoinike das rote Land, das Land des Sonnenaufgangs.[2] Ebenso ist es *

1 Auch die Herden des Helios, die himmlischen Rinder etc., sind später im Hades, dessen Reichtum (über diesen s. Graf ad aur. aetat. symb. p. 63 sq. Ettig Acheruntica 297, 1) nun auch besonders darin bestehend gedacht wird. Apollod. II 5, 10 Μενοίτιος δὲ ἐκεῖ τὰς Ἅιδου βόας βόσκων. Vgl. Geryoneus mit seiner Herde auf Erytheia, dem roten Sonneneiland im Westen. Mit ihm kämpft Herakles wie mit Menoitios. Apollod. II 5, 12, 6 μίαν τῶν Ἅιδου βοῶν ἀπέσφαξεν. Dadurch erklärt sich Pherekrat. Κραπαταλ. fr. 82 K: einer wird gefragt, ob er ein Messer eingesteckt habe, damit er die βόεα κρέα im Hades als zahnloser Greis bewältigen könne. (Vgl. EGraf Philol. L, IV NF, 1891, p. 606.) In solchen Zusammenhang gehört auch die Περσεφόνη βουφόρβη pap. Paris. 2748 Wess., Orph. ed. Abel p. 290. Die Auffassung des Totengottes als Hirte ist uralt, und das zeigt diese Vorstellungen noch in anderem Lichte. Hades treibt bei Pind. Ol. IX 33 unter dem Bilde eines Hirten mit seinem Stabe die Toten in eine hohle Gasse. Die himmlischen Rinder sind auch alte Anschauung für das Licht, Hermes führt sie in den Westen hinab. Er ist auch ψυχοπομπός. Aufserdem hätten wir den oben berührten Zusammenhang zwischen Strahlen und Seelen. Doch will ich in diese Tiefen mythischer Anschauung nicht eindringen.

2 φοίνιξ ist der heilige Baum des Apollo. φοίνικες waren dann typisch für die östlichen oder westlichen Länder, wenn auch keine da

mit Aithiopia[1] und auch mit dem roten Meere, der ἐρυθρὰ θάλαccα, dem See, aus dem die Sonne auftaucht.[2] Es ist deutlich zu sehen, wie diese Namen hin- und herschwanken, bald diesen, bald jenen östlichen Ländern, Inseln oder Meeren zugeteilt, bis sie schliefslich irgendwo fest werden.[3] Man kann noch beobachten, wie mit fortschreitender geographischer Kenntnis diese Bezeichnungen sich vorschieben von den Grenzen des griechischen Festlandes zu den Inseln bis nach Spanien und in den atlantischen Ocean im Westen und bis nach Indien im Osten.[4] Aber die alte mythische Bedeutung ist noch deutlich genug, wo von einer glückseligen Stadt am roten Meer in den Vögeln des Aristophanes gesprochen wird (v. 144) und vor allem in dem Fragment des Aischylos, dessen Wortlaut ich beifügen mufs (fr. 192 N²):

φοινικόπεδόν τ' ἐρυθρᾶc ἱερὸν
χεῦμα θαλάccηc,
χαλκοκέραυνόν τε παρ' Ὠκεανῷ
λίμναν παντοτρόφον Αἰθιόπων,
ἵν' ὁ παντόπταc Ἥλιοc αἰεὶ
χρῶτ' ἀθάνατον κάματόν θ' ἵππων
θερμαῖc ὕδατοc
μαλακοῦ προχοαῖc ἀναπαύει.

Nicht anders ist es mit dem Flufs Aithiops, dem Sonnenstrom[5] und mit dem Eridanos, dem feurigen Lichtstrom, dem

wuchsen, Rohde gr. Rom. 223, 1. — Erytheia, die rote Insel, wo Geryoneus seine Herden weidet, gehört natürlich ebendahin Hes. Theog. 292. Antimachos fr. 4. Apollod. II 5, 10. (Erythras ist ein Sohn des Perseus Plin. n. h. VI 153. Erytheia heifst eine Hesperide, schol. Apoll. Rhod. IV 1399; Erythrios und Leukon als Brüder, Söhne des Athamas, Apollod. I 9, 2.) Sie wurden nachher in der Gegend von Gades und Tartessos in Spanien lokalisiert (s. namentlich Strab. III 148).

1 S. Tümpel Athiopenländer 140 u. sonst. Über die Bedeutung des Worts s. Curtius Grundz.⁵ 250.

2 λίμνη περικαλλήc, aus der Helios aufgeht, Hom. Od. III 1. Zu Ἡλίου λίμνη u. dgl. s. Abraxas 97.

3 Tümpel a. a. O. 139. 158. 185 ff. 188. 197. Crusius in Roschers Lex. II 884. 891 f. und ders. in den Verhandl. der 40. Philologenvers. zu Görlitz 36 ff.

4 Einige hauptsächliche Bemerkungen bei v. Wilam. Herakl.s II 131 f.

5 Aisch. Prom. 808 οἳ πρὸc ἡλίου ναίουcι πηγαῖc, ἔνθα ποταμὸc

Flufs des Göttergartens, auch des Landes der Hyperboreer. Er ist dann der Po, die Rhone, ein Flufs im äufsersten West, im Keltenlande.[1] An seinen Ufern weinen die Sonnenjungfrauen über den gestürzten Lichtgott, und ihre Thränen werden zu Bernstein (ἤλεκτρον).[2] Man hätte sich nicht den Kopf zu zerbrechen brauchen, wie der Eridanos auch zum Strom im Hades wird[3]: das Totenland im Westen war ja eben im Wandel der Auffassungen unter die Erde in den Hades verlegt worden. Und ich will hier nicht unterlassen zu bemerken, dafs ich mir den Pyriphlegethon im Hades nicht anders erklären kann zu einer Zeit, die weit entfernt war an ein Feuer in der Unterwelt zu denken.[4]

Endlich ist ein gleiches zu sagen nicht nur von der Insel Leuke, sondern auch von dem Leukasfelsen, an dem vorüber Hermes die Seelen der Freier zum Totenlande führt (Od. XXIV 11.) Später ist er an vielen Orten lokalisiert worden; was er ursprünglich war, zeigen deutlicher als die hauptsächlich Apollinischen Sühngebräuche, die einen dem Tode geweihten Menschen zum leukadischen Felsen hinabzustürzen forderten[5],

---

Αἰθίοψ. vgl. v. 805 οἳ χρυσόῤῥυτον οἰκοῦσιν ἀμφὶ νᾶμα Πλούτωνος πόρου. ἡλίου πηγαί 'Sonnenstrom', nicht Quellen der Sonne, v. Wilamowitz Heraklès II 128.

1 Eridanos (φεραυγής, πυρόεις, ἀστερόεις u. ä. genannt) als die Rhone in Iberien nach Aischylos in den Heliaden fr. 73 N² (Plin. n. h. XXXVII 32). Po und Rhone liefs man auch zusammenfliefsen, Plin. l. c., Pausan. I 4, 1 u. s.

2 Es erklärt sich von selbst, warum dieser Lichtstein im Lichtstrom sich findet (Ἠλεκτρύων ein Name des Sonnengottes, Tümpel Äthiopenländer 164), ebenso wie die Zinninseln vor seiner Mündung sind, Herod. III 115.

3 Bisher nur aus Vergil Aen. VI 659 als solcher bekannt, im Elysium *inter adoratum lauri nemus,* und *superne plurimus Eridani per silvam volvitur amnis.* Jetzt ist auch ein Scholion zu Eur. Orest. 981, das im Vatican. am Rande steht, herangezogen εἰς τὸν Ἠριδανὸν ποταμὸν κρέμαται ὁ Τάνταλος (Vgl. Serv. zu Verg. Aen. VI 603.), Knaack Jahrb. f. Phil. CXXXV 319.

4 Vom Verbrennen der Leichen kann der Name doch nicht kommen (so Rohde Psyche 50); das hat mit der Unterwelt nichts zu thun. Den Totenbach Alibas und den See Alybas im Lande der Hyperboreer (s. Crusius bei Roscher I 2826) kann ich in ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht erklären. *

5 Vgl. Müller Dorier I² 233. 329. Apollodor. bei Strab. X 452 ἦν

die Nachrichten von den Hyperboreern, die sich, wenn sie das Ende ihres langen Lebens erreicht hatten, vom leukadischen Felsen stürzten und sich so den Tod gaben.[1] Am deutlichsten aber läfst uns eine Stelle des Euripideischen Kyklops erkennen, wie geläufig die ursprüngliche Vorstellung auch damals noch dem Volk von Athen war. Der Silen will für den lang entbehrten Wein von dem Vorrat des Kyklopen dem Odysseus und seinen Gefährten Speise in Tausch geben: 'denn ich bin wohl rasend darauf begierig einen Becher nur auszutrinken, auch wenn ich aller Kyklopen Herden hätte dafür geben müssen, und mich ins Meer zu stürzen vom leukadischen Felsen, wenn ich nur einmal noch mich betrunken und sorglos in die Welt geblickt.'[2] Was heifst da dieses 'und mich ins Meer zu stürzen vom leukadischen Felsen' anders als 'und zu sterben'? Es ist eine ganz typische fest gewordene Redewendung; wer stirbt, stürzt sich vom leukadischen Felsen. Natürlich, um über den Okeanos zu dem Totenland, dem Sonnengarten im Westen zu kommen.[3] Alle diese

---

δὲ καὶ πάτριον τοῖς Λευκαδίοις κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Ἀπόλλωνος ἀπὸ τῆς σκοπῆς ῥιπτεῖσθαί τινα τῶν ἐν αἰτίαις ὄντων ἀποτροπῆς χάριν. Die Apollonpriester im magnesischen Hylai springen von steilen Abhängen herab. Töpffer Rhein. Mus. XLIII 145 f., att. Geneal. 265. Vgl. auch Kephalos, Sappho und Phaon. An all das kann nur erinnert werden.

1 Crusius bei Roscher I 2828. Ebenso gaben sich selbst den Tod die Bewohner der glückseligen Inseln in der Erzählung des Iambulos, Rohde gr. Rom. 230, 1.

* 2 Cycl. 164 ff.:

ὡς ἐκπιεῖν γ' ἂν κύλικα μαινοίμην μίαν
πάντων Κυκλώπων ἀντιδοὺς βοσκήματα
ῥῖψαί τ' ἐς ἅλμην Λευκάδος πέτρας ἄπο,
ἅπαξ μεθυσθεὶς καταβαλών τε τὰς ὀφρῦς.

Jede Änderung der Überlieferung, wie sie auch Kirchhoff an zwei Stellen vorgenommen hat, ist vom Übel.

* 3 Ich will nur an eine Bemerkung Useners erinnern, de carm. quod. Phocaico p. 41. Er spricht von der Vorstellung die den Tod als eine Schiffahrt durch den Okeanos, den Götterflufs, zum Lande der Seligen auffafst, und weist darauf hin, dafs die Reliefs, die einen trauernden Mann auf einem Felsen sitzend zeigen, vor ihm das Meer, daneben gewöhnlich ein Schiff angedeutet, nicht anders als auf diese Vorstellung zu deuten sind, der Fels auf den 'leukadischen'. Michaelis

Namen sind von den Bezeichnungen des Lichts und, so zu sagen, der Lichtfarben genommen.[1] Das in Erinnerung zu rufen, wird der kurze Überblick genügt haben. In rot und weifs, in brennend und blutig rot sind die Lande des Lichts getaucht, übergossen von buntem Glanz und mannigfaltigem Farbenschimmer. Dieselben Farbenbilder sind es denn auch wieder, in denen die Gottheiten des Lichts, die Bewohner jenes Götterlandes gezeichnet werden; zum Beispiel Eos λευκόπτεροc (Eur. Troad 847)[2], λευκὸν πρόcωπον ἀοῦc (Elektr. 730), λευκόπωλοc (Aisch. Pers. 386 u. s.), λεύκιπποc (Theokr. XIII 11), ῥοδοδάκτυλοc, ῥοδόπηχυc (Hym. Hom. XXXI 6 u. s.), ῥοδοειδήc (Nonn. Dion. XXXV 249), ῥοδόπεπλοc (Quint. Smyrn. III 608), ῥοδοcτεφήc (Nonn. Dion. XXXIV 106), ῥοδόcφυροc (Quint. Smyrn. I 138. vgl. Hymn. mag. II 2, 21 Abel) *roseo ore* (Ovid. Met. VII 705), sie fährt *roseis quadrigis* (Verg. Aen. VI 538), *roseis bigis* (ebd. VII 25), κροκόπεπλον (epigr. Kaibel 994, 3), *croceis equis* (consol. Liv. 292), *purpurea aurora* (Ovid. Metam. III 184)[3], ἐρυθαινομένη (Hymn. orph. LXXVII 2), αἰγλήεccα (Apoll. Rhod. I 519), αἶθοψ (Io. Gaz. descr. II 203). Bild des weifsesten Glanzes ist besonders auch der Schnee; so ist Eos χιονοβλέφαροc (Mesomed. Hym. II 7), χιονόπεζα (Nonn. Dion. XXII 136).

Aber ich will nicht weiter so bekannte Dinge vortragen. Mögen wir schon jetzt einmal einen Seitenblick auf die

---

hatte jene Reliefs zusammengestellt, arch. Ztg. XXIX (1872) 142 ff. Die wie ich meine, einmal ausgesprochen, jedem evidente Erklärung gibt uns die besten Belege für die Allgemeinheit und Volkstümlichkeit jener Vorstellungen. Ich kann mich nur wundern, dafs jene Bemerkung meines Wissens noch nicht weiter verfolgt und zur Erklärung manches Ähnlichen herangezogen worden ist. (In denselben Kreis von Darstellungen scheint mir auch das von FMarx im Bulletino I, 1886, S. 247 ff. auf Sinis den Fichtenbeuger erklärte Basrelief der Villa Albani, auf das mich Ernst Kuhnert aufmerksam macht, zu gehören.)

1 Ob Rhodos die Heliosinsel auch in dieser Weise zu erklären ist, mag dahingestellt sein. Aufgefafst ist sie gewifs nachher als die 'rosige' Insel, Tümpel Äthiopenländer 209.

2 Das λευκόν ist die Farbe des Lichts, sogar geradezu der Sonne: λευκὸν δ' ἦν, ἠέλιοc ὥc, vom Schleier der Hera, Il. XIV 185.

3 Vgl. auch Rapp bei Roscher I 1258.

Schilderung der Seligen in der Apokalypse und ihres Wohnortes werfen (v. 8f.): τὰ μὲν γὰρ cώματα αὐτῶν ἦν λευκότερα πάcηc χιόνοc καὶ ἐρυθρότερα παντὸc ῥόδου, cυνεκέκρατο δὲ τὸ ἐρυθρὸν αὐτῶν τῷ λευκῷ. καὶ ἁπλῶc οὐ δύναμαι ἐξηγήcαcθαι τὸ κάλλοc αὐτῶν. Wir sind so weit zu den ältesten griechischen Anschauungen zurückgegangen, dafs wir nun deutlich sehen, wie hier bis in das Einzelnste der Worte die urgriechische Auffassung vom Seligenlande zu Grunde liegt.

Und in der näheren Beschreibung dieses Landes selbst, von dem hier nur gesagt wird, dafs es ἐκτὸc τούτου τοῦ κόcμου liege, sind wir nun im Stande, sofort die lichtgesättigten Farben des uralten Sonnengartens der Hellenen wieder zu erkennen (v. 15): ἔδειξέ μοι μέγιcτον χῶρον ἐκτὸc τούτου τοῦ κόcμου ὑπέρλαμπρον τῷ φωτί, καὶ τὸν ἀέρα τὸν ἐκεῖ ἀκτῖcιν ἡλίου καταλαμπόμενον καὶ τὴν γῆν αὐτὴν ἀνθοῦcαν ἀμαράντοιc ἄνθεcι καὶ ἀρωμάτων πλήρη καὶ φυτῶν εὐανθῶν καὶ ἀφθάρτων καὶ καρπὸν εὐλογημένον φερόντων. τοcοῦτον δὲ ἦν τὸ ἄνθοc ὡc ὀcμὴν καὶ ἐφ' ἡμᾶc ἐκεῖθεν φέρεcθαι.

Wie dieses Bild zu allen Zeiten bei den Griechen sich gleich geblieben ist und von Jahrhundert zu Jahrhundert sich fortpflanzte, bis es auch dieser Apokalyptiker den Seinen offenbarte, wäre leicht an einer Fülle von Beispielen zu zeigen. Einige besonders typische sei es mir erlaubt herauszugreifen, die ich z. T. wörtlich anführe, damit auch die kleinen und kleinsten, oft so frappanten Ähnlichkeiten ins Auge fallen. Zunächst sei ein Fragment aus einem Threnos des Pindaros verglichen (fr. 129. 130 B[4]), das eine Stätte der Seligen unter der Erde preist:

τοῖcι λάμπει μὲν μένοc ἀελίου τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω,
φοινικορόδοιc δ' ἐνὶ λειμώνεccι προάcτιον αὐτῶν
καὶ λιβάνῳ cκιαρὸν καὶ χρυcέοιc καρποῖc βεβριθόc.
καὶ τοὶ μὲν ἵπποιc γυμναcίοιc τε, τοὶ δὲ πεccοῖc,
τοὶ δὲ φορμίγγεccι τέρπονται, παρὰ δέ cφιcιν εὐανθὴc ἅπαc
    τέθαλεν ὄλβοc·
ὀδμὰ δ' ἐρατὸν κατὰ χῶρον κίδναται
αἰεὶ θύα μιγνύντων πυρὶ τηλεφανεῖ παντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖc.

In den platonischen eschatologischen Schilderungen tritt

der Ort der Seligen[1] mehr zurück, dagegen ist er um so ausgiebiger gezeichnet im pseudoplatonischen Axiochos, der sich wohl hier und da mehr den Anschauungen der breiteren Volksschichten annähert (p. 371[c]): εἰς τὸν τῶν εὐσεβῶν χῶρον —, ἔνθα ἄφθονοι μὲν ὧραι παγκάρπου γονῆς βρύουσι, πηγαὶ δὲ ὑδάτων καθαρῶν ῥέουσι, παντοῖοι δὲ λειμῶνες ἄνθεσι ποικίλοις ἐαριζόμενοι — —. οὔτε γὰρ χεῖμα σφοδρὸν οὔτε θάλπος ἐγγίγνεται, ἀλλ' εὔκρατος ἀὴρ χεῖται ἁπαλαῖς ἡλίου ἀκτῖσιν ἀνακιρνάμενος.

Wie lebendig der Glaube an ein Land der Seligkeit im fernen Westen sogar unter den Römern gegen Ende der Republik gewesen sein mufs, davon giebt ein beredtes Zeugnis, dafs Sertorius allen Ernstes von Iberien aus die Inseln der Seligen im Weltmeer gesucht hat.[2] Und es ist nicht etwa

---

1 Die erste utopische Schilderung eines goldenen Zeitalters oder glückseligen Landes, von der wir wissen, scheint von Solon gewesen zu sein. Fr. 38B[4] ist doch unverkennbar aus einer solchen Schilderung:

πίνουσι καὶ τρώγουσιν οἱ μὲν ἴτρια,
οἱ δ' ἄρτον αὐτῶν, οἱ δὲ συμμεμιγμένους
γούρους φακοῖσι· κεῖθι δ' οὔτε πεμμάτων
ἄπεστιν οὐδέν, ὅσσα τ' ἀνθρώποισι γῆ
φέρει μέλαινα, πάντα γ' ἀφθόνως πάρα.

Sollte es ganz zufällig sein, wenn sich Platon im Timaios (p. 20[e]; 21[b] ποιητῶν ποιήματα, ἅτε δὲ νέα κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ὄντα τὰ Σόλωνος πολλοὶ τῶν παίδων ᾔσαμεν) und Kritias (p. 113[a]) für solche Schilderungen auf Solons Poesie beruft, wenn das auch zunächst nur eine seiner gewöhnlichen Einkleidungsformeln sein mag? Es kommen ganz dieselben Züge vor im Kritias p. 114[e] καὶ ὅσα ὕλη πρὸς τὰ τεκτόνων διαπονήματα παρέχεται, πάντα φέρουσα ἄφθονα τά τε αὖ περὶ τὰ ζῷα κτλ. p. 115[a] ἔτι δὲ τὸν ἥμερον καρπὸν τόν τε ξηρόν, ὃς ἡμῖν τροφῆς ἕνεκά ἐστι καὶ ὅσοις χάριν τοῦ σίτου προσχρώμεθα — καλοῦμεν δὲ αὐτοῦ τὰ μέρη ξύμπαντα ὄσπρια — καὶ τὸν ὅσος ξύλινος, πώματα καὶ βρώματα καὶ ἀλείμματα φέρων, παιδιᾶς τε ὃς ἕνεκα ἡδονῆς τε γέγονε δυσθησαύριστος ἀκροδρύων καρπός, ὅσα τε παραμύθια πλησμονῆς μεταδόρπια ἀγαπητὰ κάμνοντι τίθεμεν, ἅπαντα ταῦτα ἡ τότε ποτὲ οὖσα ὑφ' ἡλίῳ νῆσος ἱερά τε καλά τε καὶ θαυμαστὰ καὶ πλήθεσιν ἄπειρα ἔφερε. Näher kann ich hier nicht darauf eingehen.

2 Sallust. hist. fragm. I 61 Kritz. Plutarch erzählt die Geschichte auch Sertor. 8 und berichtet von Schiffern, die dem Sertorius von den Inseln erzählt hätten. Es sind die bekannten Züge: ὄμβροις δὲ χρώμεναι μετρίοις σπανίως, τὰ δὲ πλεῖστα πνεύμασι μαλακοῖς καὶ δροσοβόλοις, οὐ μόνον ἀροῦν καὶ φυτεύειν παρέχουσιν ἀγαθὴν καὶ πίονα χώραν, ἀλλὰ καὶ

nur ein poetisches Bild, wenn Horatius in dem 16. Epodus 'unter dem Eindruck der Greuel des perusinischen Krieges und der Landung des Antonius' den Bessern zur Auswanderung rät und in den glänzendsten Farben jenes westliche Land mühelosen ruhigen Glückes vorzeichnet. Solche Pläne mögen allen Ernstes den Flüchtlingen von Philippi durch den Kopf gegangen sein.[1]

Auch in der Unterwelt Vergils ist ein solches Elysium, ein *odoratum lauri nemus* (VI 658), wo *largior campos aether et lumine vestit purpureo,* seiner zahlreichen Nachahmer unter den römischen Dichtern nicht zu gedenken.

Aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. mögen noch zwei Schilderungen genannt sein, die sich in den Schriften des Plutarchos und Lukianos finden. Der erstere erzählt (de sera num. vind. c. XXII p. 565f) von einem Ort im Jenseits τοῖc βακχικοῖc ἄντροιc ὁμοίωc ὕλῃ καὶ χλωρότητι καὶ χλόαιc ἀνθέων ἀπάcαιc διαπεποικιλμένον· ἐξέπνει δὲ μαλακὴν καὶ πραεῖαν αὔραν; ὀcμὰc ἀναφέρουcαν ἡδονῆc τε θαυμαcίαc —. Und Lukian, der die zu seiner Zeit so verbreiteten phantastischen Schilderungen solcher wunderbaren Länder verspotten will (in der vera hist.), hält sich ganz an die traditionellen Züge, die er nur hier und da etwas greller aufträgt (a. a. O. II c. 5): ἤδη δὲ πληcίον ἦμεν καὶ θαυμαcτή τιc αὔρα περιέπνευcεν ἡμᾶc, ἡδεῖα καὶ εὐώδηc, οἵαν φηcὶν ὁ cυγγραφεὺc Ἡcίοδοc ἀπόζειν τῆc εὐδαίμονοc Ἀραβίαc· οἷον γὰρ ἀπὸ ῥόδων καὶ ναρκίccων καὶ

καρπὸν αὐτοφυῆ φέρουcιν, ἀποχρῶντα πλήθει καὶ γλυκύτητι βόcκειν ἄνευ πόνων καὶ πραγματείαc cχολάζοντα δῆμον. ἀὴρ δὲ ἄλυποc ὡρῶν τε κράcει καὶ μεταβολῆc μετριότητι κατέχει τὰc νήcουc. οἱ μὲν γὰρ ἐνθένδε τῆc γῆc ἀποπνέοντεc ἔξω βορέαι καὶ ἀπηλιῶται διὰ μῆκοc ἐκπεcόντεc εἰc τόπον ἀχανῆ διαcπείρονται καὶ προαπολείπουcι. πελάγιοι δὲ περιρρέοντεc ἀργέcται καὶ ζέφυροι, βληχροὺc μὲν ὑετοὺc καὶ cποράδαc ἐκ θαλάττηc ἐπάγοντεc, τὰ δὲ πολλὰ νοτεραῖc αἰθρίαιc ἐπιψύχοντεc ἡcυχῇ τρέφουcιν. ὥcτε μέχρι τῶν βαρβάρων διῖχθαι πίcτιν ἰcχυράν, αὐτόθι τὸ Ἠλύcιον εἶναι πεδίον, καὶ τὴν τῶν εὐδαιμόνων οἴκηcιν, ἣν Ὅμηροc ὕμνηcε.

1 Siehe Kiefsling zu v. 41. Dafs Horaz Sallusts Historien benutzt hat, zeigen schon die Scholien zu jenem Epodus. Sallust, Horaz, Plutarch stimmen derart, auch in den speciellen Zügen der Schilderung der Inseln überein, dafs Sallust als gemeinsame Quelle angesehen werden mufs, s. Linker in den Verhandl. der Philol.-Vers. zu Frankfurt a. M. 1861 S. 118f.

ὑακίνθων καὶ κρίνων καὶ ἴων, ἔτι δὲ μυῤῥίνης καὶ δάφνης καὶ ἀμπελάνθης, τοιοῦτον ἡμῖν τὸ ἡδὺ προσέβαλεν —. ἔνθα δὴ καθεωρῶμεν λιμένας τε πολλοὺς περὶ πᾶσαν ἀκλύστους καὶ μεγάλους, ποταμούς τε διαυγεῖς ἐξιέντας ἠρέμα ἐς τὴν θάλασσαν, ἔτι δὲ λειμῶνας καὶ ὕλας καὶ ὄρνεα μουσικά — — προϊόντες δὲ διὰ λειμῶνος εὐανθοῦς ἐντυγχάνομεν τοῖς φρουροῖς καὶ περιπόλοις· οἳ δὲ δήσαντες ἡμᾶς ῥοδίνοις στεφάνοις — ἀνῆγον ὡς τὸν ἄρχοντα. — (cap. 12) καθάπερ τὸ λυκαυγὲς ἤδη πρὸς ἕω, μηδέπω ἀνατείλαντος ἡλίου, τοιοῦτο φῶς ἐπέχει τὴν γῆν. καὶ μέντοι καὶ ὥραν μίαν ἴσασι τοῦ ἔτους. ἀεὶ γὰρ παρ' αὐτοῖς ἔαρ ἐστί, καὶ εἷς ἄνεμος πνεῖ ὁ Ζέφυρος, ἡ δὲ χώρα πᾶσι μὲν ἄνθεσι, πᾶσι δὲ φυτοῖς ἡμέροις τε καὶ σκιεροῖς τέθηλεν.

Damit mag diese Reihe beschlossen sein.[1] Es ist mehr denn hinreichend dargethan, mit welcher unbesiegbaren Zähigkeit, wie sie solchen alten religiösen Vorstellungen eigen ist, der Glaube an dieses Land des ewigen Lichtes trotz allen wechselnden Jenseitsvorstellungen und religiösen Richtungen festgehalten wurde[2] und wie er sozusagen Satz für Satz, ja

1 Über die essenische Lehre von der Stätte der Seligkeit ὑπὲρ ὠκεανόν, nach Ioseph. bell. Iud. II 8, 11, die ganz und gar griechisches Kolorit hat, wird unten noch zu handeln sein; ebenso über ähnliche Stücke der jüdischen Apokalypsen. Doch mag gerade hier eine Stelle der neben dem Evangelium und der Apokalypse gefundenen Henochoffenbarung stehen, die einen Berg der Seligkeit beschreibt (bei Bouriant Mémoires publ. par les membres de la mission archéol. franç. au Caire T. IX fasc. 1, 1892, p. 134 f.) οὐδέ ποτε ὠσφρανμαι καὶ οὐδεὶς ἕτερος αὐτῶν ηὐφράνθη καὶ οὐδὲν ἕτερον ὅμοιον αὐτῷ ὀσμὴν εἶχεν εὐωδέστερον πάντων ἀρωμάτων καὶ τὰ φύλλα αὐτοῦ καὶ τὸ ἄνθος καὶ τὸ δένδρον οὐ φθίνει εἰς τὸν αἰῶνα, οἱ δὲ περὶ τὸν καρπὸν ὡσεὶ βότρυες φοινίκων. Wer das oben Angeführte kennt, kann keinen Augenblick im Zweifel sein, daſs an solchen Stellen griechische Vorstellungen zu erkennen sind.

2 Man könnte diese gleiche Anschauung noch viel weiter hinab verfolgen bis zu Nonnos Dion. XIII 349 ff. Νύμφαι δ' ἑσπερίδες μέλος ἔπλεκον κτλ., und etwa Claudian de consul. Stilich. II 467 ff.:

Sic fatus croceis rorantes ignibus hortus
Ingreditur vallemque suam, quam flammeus ambit
Rivus et irriguis largum iubar ingerit herbis,
Quas Solis pascuntur equi; flagrantibus inde
Caesariem sertis et lutea lora iubaeque
Subligat alipedum.

Wort für Wort hinübergieng in die Jenseitshoffnung der christlichen Gemeinde. Weiterer Erklärung bedarf das jetzt nicht, aber es mögen über die Bewohner des jenseitigen Landes und das Bild, das man sich von ihnen machte, noch einige Andeutungen gestattet sein.

In panegyrischer Absicht sind vielfach solche Schilderungen von einer anbrechenden Periode des Glückes und der Seligkeit verwandt, wie bekanntlich schon von augusteischen Dichtern, so z. B. noch von Mamertin. grat. act. c. 23 (Panegyrici ed. Baehrens p. 262 ff.) und noch Sidon. Apollinar. Panegyr. auf Anthemius, carm. II 103 ff. Die späteren christlichen Beschreibungen nach der Apokalypse, die wohl ziemlich alle von ihr abhängig sind, aber deshalb doch aus mannigfacher Volksüberlieferung daneben noch gespeist sein können, zu verfolgen, liegt gänzlich aufser meiner Absicht. Interessant in mancher Weise wäre die Partie in der Vision des Satyros (in der Passio Perpetuae: The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas by Harris and Gifford. London 1890 p. 55 ff., und Texts and studies, contributions to biblical and patristic literature. vol. I no. 2 by Robinson. Cambridge 1891. p. 79 ff.): z. B. ἐξελθόντες τὸν πρῶτον κόσμον φῶς λαμπρότατον εἴδομεν — — κῆπος ἔχων ῥόδου δένδρα καὶ πᾶν γένος τῶν ἀνθέων, τὸ δὲ ὕψος τῶν δένδρων ἦν ὡσεὶ κυπαρίσσου μῆκος, ἀκαταπαύστως δὲ καταφέρεται τὰ δένδρα τὰ φύλλα αὐτῶν. lat. Vers.: *quarum folia cadebant* (so AB, *ardebant* C) *sine cessatione.* Sollte wirklich *canebant* (Robinson) das richtige sein, und das griech. erst eine Übersetzung eines verschriebenen *cadebant,* so wäre eine merkwürdige Parallele die Stelle des Lukian in der oben angeführten Schilderung der seligen Inseln (ver. hist. II c. 5) αὖραι δέ τινες ἡδεῖαι πνέουσαι ἠρέμα τὴν ὕλην διεσάλευον, ὥστε καὶ ἀπὸ τῶν κλάδων κινουμένων τερπνὰ καὶ συνεχῆ μέλη ἀπεσυρίζετο κτλ. Dazu aus einer Beschreibung des Ortes der Seligkeit, die im übrigen der Apokalypsenpartie aufserordentlich nahe steht, in der Geschichte von Barlaam und Ioasaph (bei Boissonade Anecdota graeca IV p. 280): τά τε φύλλα τῶν δένδρων λιγυρὸν ὑπήχει αὔρᾳ τινὶ λεπτοτάτῃ. — Auf einer christlichen Grabschrift des 4. Jahrh. de Rossi Inscr. christ. I 141, nr. 317 steht: *per eximios paradisi regnat odores tempore continuo vernant ubi gramina rivis.* Bei Dracontius (5. Jahrh.) de deo III 679 wandeln die Seligen *inter odoratos flores et amoena vireta.* Noch in dem Rithmus domni Gibuini (Erzbischof von Lyon 1077—82) in den Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891 nr. VII p. 99 f. heifst es *Paradisi amena regio, | quam possedit quondam primus homo | quam pulcra es sanctis animabus et requies. — In te spirant odora gramina, | rubet rosa, albescunt lilia | et arbusta profundunt balsama | quam pulcra etc. — Pulcher (h)ortus, mellita flumina, | sonat aura lenis per nemora, | ibi flores et mala punica, | quam pulcra etc.* — Dann folgt eine Schilderung nach cap. 21 der Johannesapokalypse.

Von alters her hat man sich in den fernen Ländern des Ostens, Westens oder auch des Nordens glückselige Völker wohnend gedacht, die gerecht und in vollkommener Tugend die immer bereiten reichen Gaben ihres blühenden Landes geniefsen. Namentlich wird vielfach geschildert das Volk des äufsersten Nordens, die Hyperboreer, bei denen Apollo immer wieder einkehrt. Sie sind ihm ein heiliges priesterliches Volk.[1] Die Lage dieses Landes schwankt in der Überlieferung hier und da: auch nach Westen werden die Hyperboreer verlegt, auch zum Hesperidengarten.[2] Dieser Name ist geographisch fest nie geworden. Es bricht doch auch hier immer wieder hindurch, dafs es das Land der guten seligen Geister der Verstorbenen, ursprünglich natürlich zugleich das Götterland gewesen ist, wohin man weder zur See noch zu Lande den wunderbaren Pfad findet (Pind. Pyth. X 30). Später erzählte man dann von den merkwürdigen Barbarenvölkern in jenen äufsersten Ländern und fabulierte die seltsamsten Wunderdinge zusammen. Typisch aber bleibt immer der Zug der 'Gerechtigkeit' bei allen diesen Völkern, wie der ruhigen ungetrübten Seligkeit. Es sind die Ausläufer der alten Vorstellung von den 'gerechten' Geistern, die im Lande der Glückseligkeit bei den Göttern wohnen. Homer nennt schon die milchtrinkenden Nomaden im Norden die gerechtesten der Menschen (Il. XIII 6), Aischylos die fernen Gabier δῆμον ἐνδικώτατον ἁπάντων καὶ φιλοξενώτατον (fragm. 196 N²); von der Gerechtigkeit der Skythen, der Argimpäer wird früh erzählt.[3] Und als man in hellenistischer Zeit eine Menge von Schilderungen solcher Wundervölker, von Reiseromanen und Glückseligkeitsutopieen verfafste, geht dieser Zug immer durch: man redet von den 'gerechten' Serern[4], Euhemeros läfst auf seiner seligen Insel ein frommes Menschengeschlecht wohnen, unter den Meropes des Theopomp heifst die eine grofse Stadt Eusebes, und die Einwohner entsprechen diesem Namen; so heifst es auch später noch von den Äthiopen ἀϲκοῦϲι δὲ εὐϲέβειαν καὶ δι-

1 Rohde griech. Rom. 212 f.
2 Ausführliches bei Crusius in Roschers Lexikon I 2815 ff.
3 Rohde a. a. O. 203, 1, 2.
4 Rohde a. a. O. 203, 5.

καιοcύνην.[1] Als die Inder so recht eigentlich zum Wundervolke werden, sind sie die Gerechten, und sogar die Pygmäen in Indien und die Hundsköpfe sind gerecht.[2] An diesen Punkt in dem Bilde der fernen Völker setzte dann manche socialistische Utopie an, und es ist bekannt, wie sogar mit bitterer oder wohlwollender Tendenz die Vortrefflichkeit jener Barbaren der Verworfenheit des eigenen Volkes vorgehalten wurde.

Eine der merkwürdigsten Schriften ist das Buch des Hekataios von Abdera, der zur Zeit des ersten Ptolemäers, wohl in Alexandria lebte und schrieb.[3] Er verfaſste ein Buch über die Hyperboreer und wollte wirklich ein gottgeliebtes Idealvolk als 'ein Musterbild frommer Götterverehrung' zeichnen. Hekataios schlieſst sich, wie es scheint, in allem Hauptsächlichen an alte Vorbilder an[4], und man hat hier so recht die hervorstechendsten Züge solcher Idealschilderungen bei einander.[5] Ihre Insel wird ganz in der oben besprochenen Art geschildert; sie seien wie Priester des Apollo, weil dieser Gott täglich von ihnen unaufhörlich in Gesängen gepriesen werde.[6] In der Stadt des Gottes seien die meisten Einwohner Kitharisten und unaufhörlich sängen sie mit Saitenspiel im Tempel dem Gotte Hymnen und priesen seine Thaten.[7] Auch dieser Zug ist in ähnlichen Schilderungen geradezu typisch. Auf der seligen Insel des Iambulos werden Sonne und Gestirne als Götter mit Hymnen und Lobliedern verehrt.[8] Auch auf

1 Nicol. Damasc. παραδόξων ἐθῶν cυναγωγή 42 p. 176 West. — Es mag bereits hier nebenbei bemerkt sein, wie falsch es ist, bei 'οἱ δίκαιοι' oder 'ἡ δικαιοcύνη' gleich von 'alttestamentlich-jüdischer' oder 'urchristlicher' Färbung zu sprechen, wie Harnack a. a. O. S. 50 thut. Das wäre noch von manchem Ausdruck zu sagen (z. B. ὁδὸc τῆc δικαιοcύνηc u. dgl. s. u.).

2 Rohde a. a. O. 203, 4.

* 3 Rohde a. a. O. 208.

4 Crusius bei Roscher I 2828.

5 Fragmente bei Müller FHG II p. 386—388.

6 fr. 2 (Diodor II 47, 2) διὰ τὸ τὸν θεὸν τοῦτον καθ' ἡμέραν ὑπ' αὐτῶν ὑμνεῖcθαι μετ' ᾠδῆc cυνεχῶc.

7 fr. 2 (Diodor a. a. O.) καὶ πόλιν μὲν ὑπάρχειν ἱερὰν τοῦ θεοῦ τούτου, τῶν δὲ κατοικούντων αὐτὴν τοὺc πλείcτουc εἶναι κιθαριcτάc, καὶ cυνεχῶc ἐν τῷ ναῷ κιθαρίζονταc ὕμνουc λέγειν τῷ μετ' ᾠδῆc ἀποcεμνύνονταc αὐτοῦ τὰc πράξειc. 8 Rohde a. a. O. 231.

der seligen Insel des Lukian (ver. hist. II c. 5) hört man Flöten- und Saitenspiel und Lobgesang[1], und sogar die Blätter der Bäume, von den linden Lüften bewegt, säuseln Lieder. Die Bewohner des vergilischen Elysiums singen ebenso im Chore den frohen Päan (Aen. VI 657, vgl. 644). Man wird namentlich durch jene Beschreibung des Hekataios an den frommen Bund der Pythagoreer erinnert mit ihrem Apollondienst und ihrer Musikliebe und mit ihrer Lehre von der Harmonie der Sphären. Ihre Ideale tauchten ja damals wieder in ganz neuer Frische auf. Jene Vorstellungen haben auch ihre Wurzel in uralter mythischer Anschauung: es sei nur noch daran erinnert, dafs es uns ohne Zweifel ebendahin weist, wenn die Hesperiden, die Hüterinnen des Sonnengartens, von alters die Hellstimmigen, die Sängerinnen genannt werden (λιγύφωνοι, ἀοιδοί), oder wenn gar von der Sonne selbst gesagt wird, dafs sie 'pfeife'. Sie heifst geradezu bei den Griechen 'der Pfeifer', merkwürdigerweise, wie es scheint, besonders in den pythagoreisch-orphischen Kreisen der späten Zeit.[2]

Doch genug. Soviel ist klar, dafs der himmlische Lobgesang der Seligen auch alte griechische Vorstellung ist[3] und gerade auch noch in alexandrinischer Zeit bei ihrer Beschreibung nie fehlt. Und in der Apokalypse heifst es von den 'Gerechten' (v. 19): μιᾷ φωνῇ τὸν κύριον θεὸν ἀνευφήμουν εὐφραινόμενοι ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ.[4]

---

1 ἐπαινούντων ist wohl doch nicht in ἐπᾳδόντων zu ändern (Rohde 195 Anm., was übrigens schon in Bekkers Texte steht).

2 Zu ἥλιος συρικτής u. dgl. vergleiche Abraxas 23 f. Im orph. Fragm. 162 Ab. heifst es: πνεύμασι συρίζων φωναῖσιν τ' ἀερομίκτοις. Auch im deutschen Volksglauben gibt es Ähnliches, s. Grimm DM 622.

3 Hildebrand Vom deutschen Sprachunterricht 101 mag recht haben, dafs 'die Engel im Himmel pfeifen hören' (pfeifen d. i. musicieren, vgl. Stadtpfeifer) bis auf das Altertum zurückgeht. Er erinnert an die Kunstdarstellungen musicierender Engel, namentlich auch in der Renaissance und will darin gar direkt die 'Harmonie der Sphären' in christlicher Umkleidung erkennen.

4 Ein Zug, der auch mit griechischen Anschauungen zusammenhängen kann, ist dieser (Apok. v. 18): ἄγγελοι δὲ περιέτρεχον αὐτοὺς ἐκεῖσε. Da sind ἄγγελοι, was bei den Griechen Götter waren, und dort weilen die Götter, gehen und kommen wieder in jenen Sonnenlanden, bei den gerechten Völkern, von denen ich oben sprach. Waren doch alle jene

Die äufsere Erscheinung der Seligen, wie sie die Apokalypse gibt, erinnert in allen Einzelheiten an die Art, wie der Grieche Lichtgottheiten sich denkt und abbildet. Abgesehen von dem Weifs und Rot, in dem sie erstrahlen (s. o.), ist die mehrfach betonte Schönheit ihres Antlitzes (κάλλος τῆς ὄψεως) so recht eigentümlich diesen schönsten Wesen.[1] Ebenso das leuchtende Gewand, das ähnlich aussah wie das Lichtland selbst (ὅμοιον ἦν τὸ ἔνδυμα αὐτῶν τῇ χώρᾳ αὐτῶν, v. 17).[2] Viel charakteristischer schon ist der Ausdruck (v. 7) ἐξήρχετο ἀπὸ τῆς ὄψεως αὐτῶν ἀκτὶν ὡς ἡλίου, falls wir recht thun uns an griechische Ausdrucksweise nicht nur von Helios selbst zu erinnern, der ἐπιδέρκεται ἀκτίνεσσιν (Hesiod. theog. 760. Hymn. Cer. 70. Aisch. Prom. 796), sondern von seinem ganzen Geschlecht, das leicht kenntlich war an dem Geflimmer der Augen, das ihm wie ein goldener Strahl aus dem Gesichte drang.[3] Welche

---

Lande selbst ursprünglich das Götterland. Bei den Äthiopen schmausen die Götter schon in der Ilias (z. B. I 423 f.), bei den Hyperboreern weilt Apollo, Artemis u. s. w., zu den Phäaken kommen die Götter ἐναργεῖς (Od. VII 201 f.), die Meropes des Theopomp besuchen die Götter oft, wegen ihrer grofsen Frömmigkeit (vgl. Rohde a. a. O. 212, 1. 206). Die Vorstellung vom 'Götterverkehr' ist eng mit der vom Lande der Seligkeit verbunden: παρὰ τιμίοις θεῶν Pind. Olymp. II 65; sie liegt auch dem Διὸς ὁδόν Ol. II 76 zu Grunde, vgl. Ζηνὸς μελάθρων κοῖται Eurip. Hippol. 749. s. Gerhard in den Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. W. 1861, S. 64 Anm. 103. In ältester Zeit, im goldenen Zeitalter, verkehren die Götter mit den Menschen Arat. Phain. 102 f. Catull. LXIV 384 f. Das sind Vorstellungen vieler Völker, wie nicht weiter ausgeführt zu werden braucht. Etwas anderes ist es mit der Einkehr der Götter in den Wohnungen einzelner frommer Menschen, s. Rohde a. a. O. 506 ff.

1 Vgl. Namen wie Καλλόνη, Καλλίστη u. a., s. Usener Rhein. Mus. XXIII 324.

2 Z. B. hom. Hymn. XXXI, 13 leuchtet dem Helios das schöne feingewobene Gewand um den Körper:

καλὸν δὲ περὶ χροΐ λάμπεται ἔσθος
λεπτουργὲς πνοιῇ ἀνέμων.

Ovid. Met. II 23 *purpurea velatus veste* u. s. Wenn Hades selbst gelegentlich den Strahlenkranz trägt, so soll ihn das aber doch wohl nur als den König der Toten kennzeichnen, Stephani Mémoires de l'acad. imp. de St. Petersb. 6. série, tom. IX p. 487.

3 Apoll. Rh. Argon. IV 727:

merkwürdige Bedeutung die Lichtgestalt für die Griechen haben konnte, mag man beiläufig an Pythagoras sehen, der sich durch seine goldstrahlenden Glieder den Seinen als Ἀπόλλων Ὑπερβόρειος offenbarte, ja gelegentlich dadurch, dafs er seinen 'goldenen Schenkel' sehen liefs (χρυσοῦν μηρόν), allen Zweifel besiegte.[1] Das letztere macht ihm dann auch der Schwindler Alexandros bei Lukian nach.[2] Sehr bedeutsam aber ist für uns eine Äufserung Platons (Rep. V p. 474ᵉ), namentlich durch ihre Verallgemeinerung: λευκοὺς δὲ θεῶν παῖδας εἶναι (scil. φατὲ ὑμεῖς οἱ ἐρωτικοί).

Auch die Beschreibung des lockigen Haupthaares, welches das Haupt der Gerechten wie ein blumiger Strahlenkranz umleuchtet (v. 10) ἥ τε γὰρ κόμη αὐτῶν οὔλη ἦν καὶ ἀνθηρὰ καὶ ἐπιπρέπουσα αὐτῶν τῷ τε προσώπῳ καὶ τοῖς ὤμοις ὡσπερεὶ στέφανος ἐκ νάρδου στάχυος πεπλεγμένος καὶ ποικίλων ἀνθῶν ἢ ὥσπερ ἶρις ἐν ἀέρι, hat sofort ihre Analogie in dem Strahlenkranz griechischer Gottheiten, und an den Helios χρυσοκόμας, ἀκερσικόμης brauche ich nur zu erinnern.[3] Und gerade auch das Lockige scheint mit den Vorstellungen von Lichtgottheiten verbunden gewesen zu sein. So wird bei Kallimachos im Hymnus auf den delischen Apoll (v. 302) Hesperos genannt οὖλος ἐθείραις. Freilich gehört das früh zum Kennzeichen

---

πᾶσα γὰρ Ἠελίου γενεὴ ἀρίδηλος ἰδέσθαι
ἦεν, ἐπεὶ βλεφάρων ἀποτηλόθι μαρμαρυγῆσιν
οἷόν τε χρυσέην ἀντώπιον ἵεσαν αἴγλην.

Vgl. Schol. zu I 172 (τούτου δὲ τῶν ὀφθαλμῶν ἀπολάμπειν φασὶν ἀκτῖνας).

1 Iambl. vit. Pyth. 19; 28. Ail. var. hist. IV 17. LDiog. VIII 11. Ähnlich wie das σκέλος χαλκοῦν der Empusa bei Aristoph. Frösche 295 (s. de hymn. orphic. p. 43) die chthonische Gottheit bezeichnet, so hier der μηρὸς χρυσοῦς den Lichtgott oder Lichtheros. (Vgl. das χρυσοῦν und χαλκοῦν σάνδαλον der Göttin, de hymn. orph. p. 44.)

2 Lukian Alexandr. 40: πολλάκις δὲ ἐν τῇ δᾳδουχίᾳ καὶ τοῖς μυστικοῖς σκιρτήμασι γυμνωθεὶς ὁ μηρὸς αὐτοῦ ἐξεπίτηδες χρυσοῦς ἐξεφάνη, δέρματος ὡς τὸ εἰκὸς ἐπιχρύσου παρατεθέντος καὶ πρὸς τὴν αὐγὴν τῶν λαμπάδων ἀποστίλβοντος, ὥστε καὶ γενομένης ποτὲ ζητήσεως δύο τισὶ τῶν μωροσόφων ὑπὲρ αὐτοῦ εἴτε Πυθαγόρου τὴν ψυχὴν ἔχοι διὰ τὸν χρυσοῦν μηρὸν εἴτε ἄλλην ὁμοίαν αὐτῷ κτλ.

3 Dionys. Helioshymn. 10 χρυσέαισιν ἀγαλλόμενος κόμαις. Vgl. * hom. Hymn. auf Apollon 134.

idealer Schönheit, wie denn Athene den Odysseus, als sie ihn schöner als andere einem Gotte ähnlich machen will (bei Nausikaa, Od. VI 229 ff. vgl. XXIII 158 ff.) derart ausstattet:

μείζονά τ' εἰσιδέειν καὶ πάσσονα, κὰδ δὲ κάρητος
οὔλας ἧκε κόμας, ὑακινθίνῳ ἄνθει ὁμοίας.

Und hier mufs denn betont werden, dafs die hellenistischen Dichter, besonders die erotischen, und dann weiter die Romanschriftsteller, um ideale Schönheit zu schildern, den Pinsel in diese Lichtfarben zu tauchen pflegten. So wurden diese Züge typisch, und man darf nicht allzuviel im einzelnen Wort und Ausdruck suchen. Da spielte auch der strahlende Blick der Augen eine Rolle, auch lockiges Haar; von Schnee und Milch und Rosen zur Schilderung der Schönheitsfarben war viel die Rede, und besonders geläufig war der Vergleich mit Blumen aller Art, mit Rosen, Anemonen, Hyacinthen.[1] Mit diesen Idealfarben alexandrinischer Poesie sind also auch die Seligen unserer Offenbarung gezeichnet.

Aber gerade die Beschreibung des Glanzes um das Haupt wie eines Blütenkranzes und wie einer Iris, eines farbigen Kreises in der Luft, fordert doch noch andere Erwägungen. Es ist schon erwähnt, dafs solcher Lichtglanz von den Griechen im allgemeinen ihren Göttern zugeschrieben wurde[2]; auch wohl den grofsen Helden, wenn sie besonders göttergleich erscheinen.[3]

1 Viele Belege bei Rohde gr. Rom. 151 ff.

2 Statt vieler anderen ein Beispiel, Ion 1549 f.:

ἔα· τίς οἴκων θυοδόκων ὑπερτελὴς
ἀντήλιον πρόσωπον ἐκφαίνει θεῶν;

'Die Form der Frage zeigt zur Genüge, dafs der das Gesicht umstrahlende sonnengleiche Lichtglanz nur das aufser Zweifel setzte, dafs die Erscheinung eine Gottheit war,' Stephani Nimbus und Strahlenkranz in den Mémoires de l'académie impériale des sciences de St. Petersbourg, 6. sér. tom. IX S. 364; vgl. dort überhaupt S. 361 ff.

3 Il. V 4 ff. von Diomedes:

δαῖέ οἱ ἐκ κόρυθός τε καὶ ἀσπίδος ἀκάματον πῦρ,
ἀστέρ' ὀπωρινῷ ἐναλίγκιον, ὅστε μάλιστα
λαμπρὸν παμφαίνῃσι, λελουμένος Ὠκεανοῖο.
τοῖόν οἱ πῦρ δαῖεν ἀπὸ κρατός τε καὶ ὤμων.

Von Achilleus Il. XVIII 203 ff. XIX 273 ff. (τοῦ δ' ἀπάνευθε σέλας γένετ' ἠΰτε μήνης). Von Ascanius heifst es bei Vergil Aen. II 682 f.:

Am häufigsten aber wird er den Lichtgottheiten zugedacht, und auch in der Kunst wird der Nimbus oder der Strahlenkranz ihnen vor allen gegeben. So beschreibt auch noch ein Zaubergebet später Zeit den grofsen Lichtgott als πυρινότριχα, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι κοκκίνῃ, ἔχοντα πύρινον στέφανον.[1] Gerade von Kirke, der Tochter des Helios (v. 1216), heifst es in den orphischen Argonautica (v. 1219 f.):

ἀπὸ κρατὸς γὰρ ἔθειραι
πυρσαῖς ἀκτίνεσσιν ἀλίγκιοι ᾐώρηντο·
στίλβε δὲ καλὰ πρόσωπα, φλογὸς δ' ἀπέλαμπεν ἀυτμή.

Auf Kunstwerken findet sich Nimbus oder Strahlenkranz häufiger erst seit der Zeit Alexanders des Grofsen, und recht häufig erst etwa seit Augustus.[2] Die ersten irdischen Herrscher, die sich solchen Schmuck beilegten oder beilegen liefsen, scheinen — für die griechische Welt wenigstens — die Könige nach Alexander gewesen zu sein. Und auch da liegt keine andere Vorstellung zu Grunde als die, dafs sie dadurch gewissermafsen als göttlich erscheinen, wie sich denn der erste der syrischen Könige, der eine Strahlenkrone zu tragen pflegte, Antiochos IV, zugleich θεὸς ἐπιφανής nannte. In Rom wurde schon dem Cäsar das Recht zugesprochen, die goldene Strahlenkrone im Theater zu tragen[3]; Nero war der erste, der sich bei seinen Lebzeiten auf den Münzen mit der Strahlenkrone abbilden liefs.[4] Aus viel späterer Zeit wird

---

Ecce levis summo de vertice visus Iuli
Fundere lumen apex, tractuque innoxia molli
Lambere flamma comas et circum tempora pasci etc.

Mehr bei Stephani a. a. O. 370 ff. Natürlich gehört aber nicht ohne weiteres hierher, wenn nur der Glanz der Waffen beschrieben werden soll.

1 Pap. Paris. 635 ff. Wess.

2 Diese Darstellungen hat seiner Zeit zusammengestellt Stephani a. a. O. S. 373 ff.

3 Florus IV 2, 91 *in theatro distincta radiis corona*, Dio Cass. XLIV 6 τὸν στέφανον τὸν διάλιθον καὶ διάχρυσον, ἐξ ἴσου τοῖς τῶν θεῶν.

4 Stephani S. 476. Von Traian sagt Plin. Panegyr. 52 *horum unum si praestitisset alius, illi iam dudum radiatum caput et media inter deos sedes auro staret aut ebore, augustioribusque aris et grandioribus victimis invocaretur.* Vgl. Lucan VII 458 f.: *fulminibus manes radiisque ornabit et astris | Inque deum templis iurabit Roma per umbras;* Statius Theb. I 28.

sogar das Merkwürdige berichtet, dafs sich die Kaiser das Haupt mit Goldstaub bestreuten.[1] Besonders charakteristisch ist, was Herodianos von Commodus aufführt (histor. I 7, 5): ὀφθαλμῶν τε γὰρ ἄρθμιαι καὶ πυρώδεις βολαὶ κόμη τε φύσει ξανθὴ καὶ οὔλη, ὡς εἴ ποτε φοιτῴη δι' ἡλίου, τοσοῦτον ἐκλάμπειν αὐτῷ πυροειδές τι ὡς τοὺς μὲν οἴεσθαι ῥίνημα χρυσοῦ προϊόντι ἐπιπάσσεσθαι, τοὺς δὲ ἐκθειάζειν λέγοντας αἴγλην τινὰ οὐράνιον περὶ τὴν κεφαλὴν συγγεγενῆσθαι αὐτῷ. Natürlich liefsen sich auch die Kaiser in Konstantinopel mit Nimbus, Strahlenkranz, Strahlenkrone darstellen, und dieser Schmuck war fortan für den Herrscher geradezu bezeichnend bis in späteste Zeit; auch in den Bildern alter Handschriften werden sie so unterschieden[2]. Sogar Herodes oder Pharao finden sich damit gelegentlich ausgestattet.[3]

Andererseits aber finden wir auf einer ganzen Reihe von Kunstdarstellungen diejenigen, welche gewisse Kulthandlungen, namentlich Opfer besorgen, mit Nimbus oder Strahlenkrone versehen[4], unzweifelhaft auch da von dem Gedanken aus, dafs die opfernden Personen, während sie den Dienst der Gottheit thun, dieser geweiht und gewissermafsen selbst göttlich sind. Es ist deutlich, dafs sich eine Anzahl dieser Darstellungen auf Mysteriendienst bezieht, auch auf Dionysosmysterien; die Teilnehmer an bakchischen Festen, die βάκχοι und βάκχαι werden selbst sogar mit diesem Schmucke gekrönt.[5] Dafs der Myste der Isis so geschmückt wurde, berichtet Apuleius (Metamorph. XI 24) ausdrücklich: *at manu dextera gerebam flammis adultam faciem et caput decore corona cinxerat, palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. sic ad instar solis exornato me et in vicem simulacri constituto, repente velis*

1 Trebell. vit. Gallieni c. 16 *crinibus suis auri scobem aspersit; radiatus saepe processit.*

2 Stephani a. a. O. 458.

3 Stephani a. a. O. 494. FXKraus Roma sotterr. 223.

4 Deren eine ganze Anzahl Stephani S. 465 ff. zusammengestellt hat; vgl. namentlich 467 ff.

5 Stephani 472. Sogar ein Satyr hat eine Strahlenkrone auf einem Vasengemälde (Stephani 470). Das könnte vielleicht mit Vorstellungen im Zusammenhang stehen, wie ich sie unten S. 77 erörtert habe.

reductis in aspectum populus errabat. Sollten solche Darstellungen nicht auch mit den Unsterblichkeitshoffnungen der Mysten, die ja θεοί zu werden erwarteten, — ihre Schaustellungen beschäftigten sich ja so viel mit solchen Hoffnungen — im Zusammenhange stehen? Denn mit der Anschauung von der Göttlichkeit der Seelen der Verstorbenen[1] hängt es doch deutlich zusammen, wenn sich in der That Darstellungen finden, auf denen die Psyche, der heroisierte Verstorbene eine Strahlenkrone trägt.[2]

So ist denn für uns auf den altchristlichen Bildwerken der Nimbus und Strahlenkranz nicht nur bei Christus und den Aposteln, sondern auch bei den Heiligen und Seligen als übernommen aus heidnischer Kunstübung durchaus erklärt. Die ersten Bilder derart finden sich auf den Goldgläsern der Katakomben, die frühestens dem 3. Jahrhundert angehören sollen.[3] Auch da sind Heilige dargestellt, denen von Vögeln die Strahlenkronen gebracht werden oder Christus reicht sie ihnen[4]; späterer Zeit erst sollen alle die Bilder angehören, auf denen die Heiligen und die Seligen in so grofser Anzahl mit

---

1 Mehr darüber s. unten.

2 Aus den ersten christlichen Jahrhunderten; Stephani gibt etliche an S. 495 ff. Auf einer etruskischen Aschenkiste ist ein bärtiger Mann mit der Strahlenkrone dargestellt, der eben von den Ungetümen der Unterwelt niedergeworfen wird. Nur mit aller Reserve möchte ich der Erwägung anheimgeben, ob nicht die pompeianischen Wandgemälde * nr. 969—971 bei Helbig, auf denen man die nimbusgeschmückten Gestalten für Lichtgottheiten hält, ähnlich zu erklären wären. Auf einem Stein oder Felsen sitzen die betreffenden Gestalten z. T. wehmütigen Ausdrucks, so viel die Abbildungen Mus. Borb. XI 33 und Pittur. d'Erc. II 65 zu urteilen gestatten. Die Nimbuslosen wären wie die aufzufassen, welche auf den attischen Grabreliefs und Grabvasen neben dem Verstorbenen dargestellt sind.

3 de Waal in Kraus' Real-Enc. des christl. Altertums II 496. Wenig bei VSchultze Katakomben 147. Wie in heidnischen Darstellungen der Opfernde, so hat jetzt z. B. auch der Taufende den Nimbus wie auf dem Goldglas de Rossi Bullett. crist. 1876, tav. I., vgl. Acta Anthusae ed. Usener (Analect. Bolland. XII 1893) p. 17, 16 ff.

4 FXKraus Roma sotterr. 224. Es wird da natürlich schon z. T. * die Auffassung bestimmt durch Sätze wie Apoc. Ioh. II 10 γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. Darum ist so oft gerade das Überreichen des Kranzes dargestellt.

der Strahlenkrone dargestellt sind.[1] Aber ob es berechtigt ist, eine Entwicklung zu konstruieren, so daſs erst Christus, dann die Apostel, dann die Heiligen u. s. w. den Nimbus erhalten hätten, oder gar ein Kriterium des Alters eines Bildes darin zu finden, daſs ein Martyr oder Heiliger den Nimbus trägt, — wie es gewöhnlich geschieht —, ist doch mehr als zweifelhaft. Daſs am häufigsten Christus, die Apostel, später auch Maria diesen Schmuck erhalten, ist ja nur natürlich. Den Seligen allen schreibt unsere Apokalypse die Strahlenkrone in deutlichster Schilderung zu, einen Kranz wie von Nardenblüten, und ein solcher Blütenkranz wird oft genug in den Katakomben dargestellt: es können recht wohl auch da, soweit ich es beurteilen kann, gerade Nardenblüten gemeint sein.[2] Sehr oft sind diese Blütenblätter noch um die Krone gezeichnet. Jedenfalls ist es sehr wertvoll, die genaue Beschreibung solchen Schmuckes der Seligen aus dem 2. Jahrhundert nun zu besitzen, und wenn auch die Darstellung der Kunst erst nach längerer Zeit nachgefolgt sein könnte, so ist es doch schon darum unmöglich bestimmte Grenzen zu ziehen, weil ja diese Dinge aus den längst vorhandenen und aus üblichen antiken Vorstellungen und Darstellungen übernommen wurden, freilich vielleicht an verschiedenen Orten zu verschiedener Zeit. Man muſs bedenken, daſs die Datierungen der altchristlichen Bilder einstweilen jedes Vertrauens unwert sind. 'Die Denkmäler christlicher Kunst, deren Wichtigkeit man hüben und drüben übertreibt, können ja einen Wert für die Geschichte erst dann erhalten, wenn durch Thatsachen der Kirchen- und Dogmengeschichte feste Grenzen für sie gesteckt sind.' (Usener Religionsgesch. Unters. 286.) Hier ist die Thatsache, die wir festlegen, die Beschreibung aller Seligen mit dem Strahlenkranz in dem Texte des 2. Jahrhunderts. Möchten nun auch bildliche Darstellungen dieser Dinge gerade in Rom später erst nachgefolgt sein, in Ägypten waren jedenfalls diese Anschauungen schon damals vollständig in die Christengemeinde übergegangen.

---

1 Z. B. Garucci II tav. 11, tav. 99, 101, 102, 103 u. s.

2 Z. B. Garucci I tav. 99.

Und noch viel weiter erstreckt sich die Übereinstimmung des apokalyptischen Himmelsbildes mit den altchristlichen Darstellungen. Der Ort der Seligen ist auf den letzteren als ein Garten dargestellt mit Rosen und Lilien hauptsächlich aufser anderen Gewächsen, schon auf den Goldgläsern der Katakomben[1]; oft sieht man Vögel zwischen den Zweigen.[2] Rosen und Lilien auf Grabsteinen sollen nichts anderes als den Garten der Seligkeit andeuten.[3] Die Seligen selbst sind in langen weifsen Gewändern dargestellt mit purpurnen Streifen oder sonstigem Purpurschmuck, auch mit Perlen und Blütenguirlanden und sehr oft mit dem Nimbus oder einer Strahlenkrone oder einem Blütenkranz. Sie haben die Geberde der sog. Oranten, d. h. sie beten an und preisen Gott.[4]

Die Übereinstimmung zwischen diesen Denkmalen der alten Christen und der Schilderung des neuen Pergamentcodex kann nicht wohl vollständiger sein. Und während jene bis heute nicht sicher datiert werden können, haben wir in dieser ein Zeugnis der gleichen ausgebildeten Himmelsanschauungen aus dem 2. Jahrhundert, ein deutliches Zeugnis zugleich des vollständigen Übergangs der antiken in die christliche Vorstellung. Denn das Bild der Gerechten und die Farben des Landes, in dem sie in ewigem Lichte selig sind und den Herrn preisen, wie sie in dem Pergament des ägyptischen Grabes geschildert sind und wie sie die Bilder der Katakomben unserem Auge zeigen, stammen, das ist augenscheinlich, aus uraltem griechischem Glauben, echtem Volksglauben, der von den wechselnden Richtungen der Zeiten unberührt, bis in die kleinsten Züge treu bewahrt wird. Jedenfalls aber kann kein Himmel hellenischer sein als der dieser Apokalypse des Petrus.

---

1 Z. B. Garucci Vetri tav. IX.

2 de Rossi Rom. sott. I 323 tav. XII s. namentlich III tav. I—III.

3 de Rossi Bullett. crist. 1868, 14.

4 Diese Gestalten, auch inmitten des Gartens, sind sehr häufig, vgl. bes. auch de Rossi Rom. sott. I 95 III tav. I. Garucci storia II tav. 11, 15, 34, 36, 45 u. s. w. 105. IV 242, 243, 244 u. s.

2.

Das Land des Todes hatte bei den ältesten Griechen nicht blofs leuchtende Farben. Der Gedanke eines unterirdischen Aufenthaltes der Verstorbenen war gewifs fast ebenso alt als die Sitte des Begrabens. Das Grab war die Wohnung des Verstorbenen. Schon die Herren und das Volk von Mykenai haben ihre Toten unter die Erde gelegt und haben ihnen fortdauernd Opfer gespendet, weil sie glaubten, dafs ihre Seelen aus ihrem dunkeln Reiche drunten noch mächtig wirken könnten. Nur stumme Denkmäler lassen uns das erschliefsen, und in den Gedichten Homers sind nur wenige Rudimente solchen alten Glaubens zu erkennen. Aber in späterer Zeit und in anderen Gegenden deuten auch die Litteraturdenkmale solche Vorstellungen an, obgleich der homerische Hades nun schon fast überall die lichte Hoffnung und die finstern Schrecken des Todes zu einem einförmigen Grau der Resignation gemischt hatte. Auch in Attika, wo erst am Ende der sogenannten Dipylonperiode im 7. Jahrhundert die allgemeine Sitte des Begrabens derjenigen des Verbrennens, wie sie das Epos kennt und die Bewohner der kleinasiatischen Küste sie lange schon übten, Platz machte[1], begegnen uns hier und da ältere vom Einflufs des Epos noch unberührte Anschauungen von Tod und Todesgottheiten, die in jener alten Sitte wurzelten. Den Thanatos im schwarzen Gewande, den Herrscher der Toten, erwartet Herakles, der die Alkestis wieder zu den Lebenden zurückführen will, zu finden wie er am Grabe das Blut des Opfers trinkt.[2] Gelegentlich ist es Hades

1 Brückner Entwicklung der Bestattung in Attika in den Sitzungsberichten der arch. Ges. zu Berlin 1891, Dezember, im Jahrbuch. d. arch. Inst. VII 1892, Anzeiger 19 ff.

2 Eurip. Alk. 843 ff.:

ἐλθὼν δ' ἄνακτα τὸν μελάμπεπλον νεκρῶν
Θάνατον φυλάξω, καί νιν εὑρήσειν δοκῶ
πίνοντα τύμβου πληςίον προςφαγμάτων.

προςφάγματα in singularischer Bedeutung wie auch Hek. 265 Ἑλένην νιν αἰτεῖν χρῆν τάφῳ προςφάγματα. Vgl. Porson zu Eurip. Orest. 1051. Robert Thanatos, 39. Winckelmannsprogram. von Berlin, 1879, S. 32

selbst, dem 'Sehnsucht' zugeschrieben wird, Menschen zu 'verschmausen'.[1] Dieselbe Anschauung ist es, aus der heraus Ausdrücke geprägt sind wie Ἅιδου μάγειρος, der Metzger des Hades von dem menschenschlachtenden Cyklopen, d. h. der das Menschenfleisch dem Hades zum Schmause bereitet.[2] Und von einem Genossen der schrecklichen Tafel des Todesgottes stand in einem Stück des Aristias:[3]

σύνδειπνος ἢ ἐπίκωμος ἢ μαζαγρέτας
Ἅιδου τραπεζεύς, ἀκρατέα νηδὺν ἔχων.

Die beiden letztern sind offenbar Ausdrücke volkstümlicher attischer Sprache, beide standen in Satyrspielen. Am deutlichsten wird aber diese Vorstellung durch eine Gestalt des Unterweltsbildes Polygnots in der Lesche zu Delphi: dort war ein Hadesdämon Eurynomos (ein alter Name des Unterweltsgottes) gemalt, von einer Farbe zwischen dunkelblau und schwarz, wie die Fliegen aussehen, die sich ans Fleisch setzen; er zeigt die Zähne und sitzt auf einem Geierbalg. Er fresse das Fleisch der Toten ringsherum ab und lasse nur die Knochen übrig.[4] Pausanias oder vielmehr sein gelehrter Gewährsmann

---

erwähnt diesen Thanatos nur vorübergehend und scheint seiner Volkstümlichkeit wenig geneigt zu sein. Ganz ähnlich wird seine Gestalt noch in dem jüdisch-hellenistischen Testament Abraams beschrieben, Texts and studies II 2 p. 96 ff.

1 Klytaimnestra fragt mit Bezug auf den Tod der Iphigenie in Sophokl. Elektr. 542 f.:

ἢ τῶν ἐμῶν Ἅιδης τιν' ἵμερον τέκνων
ἢ τῶν ἐκείνης (Ἑλένης) ἔσχε δαίσασθαι πλέον;

2 Eur. Kykl. 397.

3 Fr. 3 (Κῆρες) N².

4 Pausan. X 28, 7: δαίμονα εἶναι τῶν ἐν Ἅιδου φασὶν οἱ Δελφῶν ἐξηγηταὶ τὸν Εὐρύνομον καὶ ὡς τὰς σάρκας περιεσθίει τῶν νεκρῶν μόνα σφίσιν ἀπολείπων τὰ ὀστᾶ. — κυανοῦ τὴν χρόαν μεταξύ ἐστι καὶ μέλανος, ὁποῖαι καὶ τῶν μυιῶν εἰσιν αἱ πρὸς τὰ κρέα προσιζάνουσαι, τοὺς δὲ ὀδόντας φαίνει, καθεζομένῳ δὲ ὑπέστρωταί οἱ δέρμα γυπός. Robert Nekyia des Polygnot, Hall. Winckelmannsprogr. 1892, S. 8, vgl. S. 61, dessen Textrecension der Pausaniaspartie ich benutze, schreibt λυγκός. Einem Luchs bin ich in solchem Zusammenhange noch nicht begegnet, wohl aber vielen Geiern. Wäre wirklich δέρμα bei einem Geier unmöglich, so dürfte wohl gerade γυπός kaum angetastet werden. Nun findet sich aber in mittelgriechischer abergläubischer Litteratur ἐκ δέρματος γυπός Byzant. Zeitschr.

haben ihn aus der Litteratur nicht gekannt. Woher soll es aber dann Polygnot haben, wenn nicht aus gewifs noch sehr lebhafter Volksanschauung? Deutlicher kann man die ursprüngliche Vorstellung nicht ausgesprochen finden: es ist die Erdtiefe selbst, deren geöffneter Rachen den Toten verschlingt, das Fleisch frifst, d. i. verwesen macht und nur die Knochen übrig läfst. Nicht etwa als allegorische Gestalt, als 'die Verwesung' meine ich ihn gedacht, sondern es ist echteste reflexionslose mythische Anschauung. Wie gräfslich einst Fresser und Fresserinnen der Unterwelt gedacht würden, mag ein Hinweis auf die Gorgo erläutern, die nach alter Meinung, die hier und da durchblickt, im Hades hauste: Odysseus fürchtet, dafs Persephone das Haupt des schrecklichen Ungeheuers aus dem Hades sende.[1] Schreckhafte Bilder und fürchterliche Masken hatte man noch später von vielen chthonischen Gottheiten, geheiligte Überbleibsel dieser rohen ursprünglichen Anschauung von den Mächten der Unterwelt; schreckliche Masken z. B. vom chthonischen Dionysos[2], von der Demeter-Erinys im Pheneos[3] oder der Praxidike in Lykien.[4] Die Vorstellung von dem fressenden Ungeheuer der Tiefe heftete sich überhaupt vielfach an andere Gottheiten, wie es z. B. der Kultname der Demeter ἀδηφάγος oder des Dionysos ὠμηστής zeigt.[5] In der Kinder- und Ammenstube lebten jene grausen Gestalten immer noch fort als Schreckmittel, und mit deshalb werden

---

I S. 560 Nr. 11. Der Geierbalg wird als Schreibmaterial benutzt. Vgl. bei Legrand Bibliothèque grecque vulgaire tom. II in dem mittelgriechischen ἰατροσοφῖον des Ioannes Staphidas p. 11, Z. 308: ἀγριοχηναρίου δέρμαν, p. 15 Z. 435: τοῦ ἀετοῦ τὸ δέρμα τῆς κεφαλῆς.

1 XI 663 μή μοι Γοργείην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου ἐξ Ἄϊδος πέμψειεν ἀγαυὴ Περσεφόνεια. Vgl. Apollodor. II 5, 12, 4. Herakles zieht in der Unterwelt sein Schwert gegen Gorgo, wird aber darauf aufmerksam gemacht, dafs es nur ein Schattenbild ist. So nur konnte man später die Gorgo in der Unterwelt begreifen.

2 Wiener Vorlegebl. XI 3. Hermes XX 123.

3 Pausan. VIII 15.

4 Hesych v. Πραξιδίκη. Dies und mehr bei MMayer arch. Jahrb. VII (1892) S. 200 f.

5 Polemo fr. 39 Preller. Vgl. MMayer arch. Ztg. 43 S. 119 ff., besonders aber Dilthey Rhein. Mus. XXVII 419.

diese Wesen so vielfach zu 'kinderfressenden' Unholden, die uns ja in grofser Zahl noch wohlbekannt sind. Nur eine Gestalt aber mag in diesem Zusammenhange zu erläutern gestattet sein, da ihr ursprüngliches Wesen auch in den neuesten Darstellungen immer noch gänzlich verkannt wird.[1] Der Kerberos ist von Haus aus nichts anderes als ein fressendes Ungeheuer der Tiefe, die fressende Erdtiefe selbst in Gestalt eines furchtbaren Hundes. Bei Hesiod (Theog. 311) steht Κέρβερον ὠμηστήν, Ἀΐδεω κύνα χαλκεόφωνον.[2] Aufserdem heifst es nur einmal, dafs er den, der heraus will, auffrifst, wenn er ihn fafst (Theog. 769 ff.) ἐcθίει ὅν κε λάβῃcι πύλων ἔκτοcθεν ἰόντα. Die wenn auch noch so rationalistisch verunstaltete Erzählung des Philochoros[3] von dem König Aidoneus und seinem Hunde Kerberos, welchem Peirithoos, weil er des Königs Tochter Kore entführen wollte, zum Frafse vorgeworfen wird, macht in diesem letzten Punkte unzweifelhaft von alter Überlieferung Gebrauch, und in der That findet sich, wenn auch erst in später Zeit, die Erzählung so wie gewöhnlich, von der Unterwelt, von Persephone u. s. w. mit dem Zuge, dafs Peirithoos dem Kerberos zum Frafse vorgeworfen wird.[4] Hätte

1 Z. B. im Artikel Kerberos in Roschers Lexikon.

2 Über die chthonische Bedeutung von χαλκόc und damit gebildeter Bezeichnungen s. de hymn. orph. p. 43 f. Ich hätte hinzufügen können den König Chalkon von Kos, Sohn des Eurypylos und der Klytia, der Tochter des Merops. Er stiefs mit seinem Fufs die Quelle Burinna auf Kos aus dem Felsen, Theokr. VII 6 mit Schol. Auch die χαλκῆ παρθένοc auf dem Grabe des Midas (Plat. Phaidr. 264[d]) gehört dahin (s. u.). Vgl. auch Ps.-Aristot. bei Porphyr. de vit. Pythag. c. 41 τὸν ἐκ χαλκοῦ κρουομένου γινόμενον ἦχον φωνὴν εἶναί τινοc τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένην τῷ χαλκῷ u. viel ähnliches.

3 fr. 45 u. 46 bei Müller FHG p. 391. Vgl. Immisch bei Roscher II 1124.

4 Tzetzes in Ar. Ran. 142 (s. Herwerden in der gröfs. Ausg. des OR p. 214): Θηcεὺc καὶ Πειρίθουc cυνέθεντο ἁρπάcαι τὴν Περcεφόνην, ἔρωτα cχόντοc αὐτῆc τοῦ Πειρίθου. κατελθόντεc οὖν ἐν τῷ Ἅιδῃ κατεcχέθηcαν. καὶ ὁ μὲν Πειρίθουc ὡc ἅρπαξ τῷ Κερβέρῳ κατάβρωμα γίγνεται, Θηcεὺc δὲ ὡc cυνεργὸc ἀλλ' οὐχ ἅρπαξ καταcχεθεὶc ἐδέθη· ὕcτερον δὲ κτλ., s. Nauck Trag. fragm.[2] p. 547. Das mufs aus älterer echter Überlieferung sein Woher hätte Tzetzes sonst diese Version, die bis auf die rationalistische Verzerrung genau mit dem alten Philochoros stimmt?

man die, wenn auch noch so thörichte Deutung des Kerberos als κρεοβόρος überhaupt vorgebracht, wenn man nicht dadurch wenigstens eine bekannte Thätigkeit des Tieres bezeichnete?[1] Und ebensowenig wäre man darauf gekommen, ihn als den 'Seelenfresser' zu erklären, hätten nicht im Volksglauben solche Erklärungen einen Anlaſs und Anhalt gehabt.[2] Wie wäre es auch nur möglich gewesen eine rationalistische Deutung wie bei Servius: *Cerberus terra est et consumptrix omnium corporum* (zu Aen. VI 395) auszusprechen, wenn man nichts anderes unter dem Tiere gedacht hätte als den allenfalls die Ankömmlinge erschreckenden Thorhund der Unterwelt und Hofhund des Hades? Man wird nun auch späte Ausdrücke nicht bei Seite schieben wollen, wie wenn z. B. bei Plutarch es heiſst, daſs sich fast alle gern vom Kerberos zerfleischen lieſsen, wenn sie nur am Leben bleiben könnten.[3] Auch bei Lukian ist mehrfach das Zerfleischen durch den Kerberos eine Art der Peinigung in der Unterwelt[4], und am deutlichsten tritt an einer Stelle des Kataplus, wo es sich darum handelt, wie ein Tyrann in der Unterwelt bestraft werden soll, und Rhadamanthys fragt, ob man ihn in den Pyriphlegethon schleudern oder dem Kerberos vorwerfen solle, dann aber eine ganz neue besondere Strafe für ihn erfunden wird, da tritt unzweideutig hervor, daſs das Zerreiſsen durch den Kerberos etwas in der Volks-

1 Serv. zu Verg. Aen. VI 395, VIII 297; dazu Mythogr. Vatic. I n. 57 (auch myth. II n. 11) *unde Cerberus dicitur quasi* κρεοβόρος *i. e. carnem vorans.*

2 Κέρβερος παρὰ τὸ τὰς κῆρας (ψυχάς) ἔχειν πρὸς βοράν, Porphyr. bei Euseb. praep. ev. III 11, 8. Schol. Hesiod. Theog. 311 (Flach Glossen u. Schol. 244, vgl. 318, 391) Κέρβερος δέ, παρόσον οἱ ὑπὸ σεισμοῦ καταποντιζόμενοι βιβρώσκονται τὸ κέαρ, ἤτοι τὴν ψυχὴν καὶ ἐν ᾍδῃ κατάγονται. S. Immisch a. a. O. S. 1131. — Plutarch. de fluv. 16, 1 heiſst es Κέρβερος, ὃν ἔνιοι καλοῦσι Φοβερόν. Was φόβος heiſsen kann, habe ich Abraxas 89 ff. auseinandergesetzt. φοβερός wird oft von Dingen des Hades gesagt. Pap. Paris. 265 Wess. heiſst Typhon, der Unterweltsgott, φοβερός, v. 397 wird bei dem μέγας Φοβερός beschworen. Barlaam und Joasaph p. 280 in Boissonades Anecd. Graec. IV tragen τινὲς φοβεροί den Schlafenden zum Himmel und zur Hölle.

3 Plutarch. ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον c. 27 p. 1105a: τῷ Κερβέρῳ διαδάκνεσθαι.

4 Nekyom. c. 14: Χίμαιρα ἐσπάραττε καὶ ὁ Κέρβερος ἐδάρδαπτεν.

meinung gewöhnliches war, wenn auch in dieser Zeit als Strafe und Höllenpein.[1]

Im Volke also war die alte Anschauung immer bis zu einem starken Grade lebendig geblieben neben der ja begreiflicherweise bald herrschend gewordenen Auffassung, nach welcher vor den anderen grofsen Unterweltsherren der fürchterliche Hund zur Pforte hatte weichen müssen und sogar freundlich vor dem Ankömmling die Ohren senkt. Gerade diese Wandlung und Milderung ist für den κύων Ἄιδου sehr natürlich.[2]

Es gab noch eine ganze Anzahl ähnlicher solcher Vorstellungen, wie ich sie für den Kerberos als ursprünglich postuliert habe. Ich erinnere nur an den Löwen, der die 'Seele' verschlingt[3]: so hat denn auch Kerberos später wohl einen Löwenkopf oder Löwentatzen.[4] Auch die Chimaira ist

1 Katapl. c. 27: τίνα αν οὖν κολασθείη τρόπον; ἆρ' ἐς τὸν Πυριφλεγέθοντά ἐστιν ἐμβλητέος ἢ παραδοτέος τῷ Κερβέρῳ; ΚΥΝ. μηδαμῶς, ἀλλ' εἰ θέλεις, ἐγώ σοι καινήν τινα καὶ πρέπουσαν αὐτῷ τιμωρίαν ὑποθήσομαι. — Man könnte auch noch Stellen wie Lucan. Pharsal. VI 701 f. hinzufügen: *ianitor . ., qui viscera saeva spargis nostra cani.* Der *ianitor* ist da ein anderer als Cerberus, aber wohl hier kaum Anubis oder Hermanubis (Ettig Acheruntica 407 addend. ad p. 279 adn. 2), eher neben Hekate der spätere ταρταροῦχος und κλειδοῦχος Typhon (de hymn. orph. 45 f.) oder der später typische Thürhüter Aeacus, vielleicht aber ein allgemeiner *ianitor Orci*, s. Spiro de Eur. Phoen. Berl. 1884 p. 55, 82 (Statius Theb. VI 498).

2 'Hund' vielfach soviel als Diener, s. v. Wilamowitz Herakl. II 135; Immisch bei Roscher II 1133. Ob aber in der Bezeichnung der Keren, Erinyen, Sphinx u. s. w. als 'Hunde' der Unterwelt nicht doch noch etwas anderes liegt, vgl. Dilthey arch. Ztg. 1874, 78 ff., s. auch Pap. Paris. v. 1434 Εἰνοδία, κύων μέλαινα. Wenn Hekate als Hund sogar dargestellt wird, vgl. Hesych. ἄγαλμα Ἑκάτης (Dilthey Rhein. Mus. XXVII 394), so hat man doch vielleicht an alte theriomorphe Vorstellung zu denken, und eins der Wesen, die in der späteren Hekate vereinigt waren, wird auch eine hundegestaltete Fresserin der Unterwelt gewesen sein. Die Radikalmetapher von 'Hund' und 'Licht' ist mir nicht unbekannt, Usener Rhein. Mus. XXIII 334 ff.

3 Usener de carm. Phoc. p. 38 ff.

4 Usener a. a. O. p. 39. Z. B. auch auf der Vase Ruvo-Karlsruhe 388. Bellerophon heifst auch λεοντοφόντης, Usener a. a. O. p. 40. Die Überwindung des Kerberos durch Herakles ist ursprünglich natürlich auch eine Form des Kampfes mit dem Unhold des Todes, s. Ettig Acheruntica Anhang I.

öfter in der Unterwelt, sie zerreifst die Frevler[1], und es finden sich noch eine ganze Anzahl Ungeheuer dort ein, deren ursprüngliches Wesen freilich recht verschieden sein mag. Die Vorstellung aber von solchen furchtbaren Wesen der Unterwelt ist bei vielen Völkern in derselben Weise ausgebildet wie bei den Griechen. Die Inder haben ihren grauenvollen Totengott, der selber seine Opfer holt, sie haben die *rakshasas* im Totenreiche, Riesen schwarzer Farbe mit rotem Haar und Bart; sie heifsen *atrin* die Fresser.[2] Auch die Ägypter haben die 'Fresserin der Unterwelt', ein fürchterliches Nilpferd.[3] In einem alten ägyptischen Gebet heifst es: 'o Herr rette den Osiris (d. i. den Toten) von dem Gotte, der die Herzen verschlingt und sich von Leichen nährt.'[4] Bemerkenswert genug ist es, dafs in einem orphischen Hymnus später Zeit Hekate angerufen wird καρδιόδαιτε, αἱμοπότι, und dabei steht 'die du deine Mahlzeiten in den Gräbern hast' und aufserdem ein Epitheton, das uns ganz besonders wichtig ist, σαρκοφάγος.[5]

---

1 Lukian. dial. mort. XXX 1 ὁ μὲν λῃστὴς οὑτοσὶ Σώστρατος ἐς τὸν Πυριφλεγέθοντα ἐμβεβλήσθω, ὁ δ' ἱερόσυλος ὑπὸ τῆς Χιμαίρας διασπασθήτω, ὁ δὲ τύραννος —. Nekyom. 14 Χίμαιρα ἐσπάραττε. Vgl. Vergil. Aen. VI 288 u. s. — Auf ebensolche Ungetüme bezieht sich auch Aristoph. Frösche 473 ff., s. u.

2 Jedoch die zwei Hunde der indischen Unterwelt von der Erklärung des griechischen Kerberos fernzuhalten, scheint mir sehr richtig (Rohde Psyche 280, Immisch bei Roscher I 1134); nur die mythische Grundanschauung ist auf beiden Seiten dieselbe oder doch sehr verwandt, s. Zimmer altindisches Leben 421 f.

3 Wiedemann Religion der alten Ägypter 131. — Bekannt sind auch die schrecklichen Unterweltsungetüme der Etrusker, der gräuliche Charun u. dgl., s. Müller-Deecke Etrusker II 102 ff. Ebenso ist aufzufassen die nordische Schlange Nidhöggr, nicht wie SBugge Studien über die Entstehung der nord. Götter- u. Heldensagen, deutsche Übers. von Brenner, S. 483 ff. unklar genug auseinandersetzt; er stellt den Hergang gerade auf den Kopf.

4 S. Ettig Acher. S. 279, 2. 'Herz' heifst im Ägyptischen ganz direkt 'Leben'.

5 Orph. Hymn. p. 294, 47 ff. Abel (Pap. Paris. 2854 ff.):

νερτερία νυχία τ' ἀϊδωναία σκοτία τε,
ἥσυχε καὶ δασπλῆτι, τάφοις ἔνι δαῖτας ἔχουσα,
νύξ, ἔρεβος, χάος εὐρύ — —.

Das ist ganz die uralte Anschauung, die wir von der Todesgottheit kennen lernten. Da tritt sie wieder hervor, wie in dem alten Glauben, so in den späten dem Volke nahestehenden Liedern. Brauche ich noch zu sagen, woher die Bezeichnung cαρκοφάγοc für das kleine Haus des Toten kommt, in dem sein Fleisch verwest? Es ist ja nur die Auskleidung jener Grube, des schwarz sich öffnenden Maules des fleischfressenden Todesungeheuers. Das Histörchen von einem Stein, der zuerst *sarcophagus* genannt sei, weil er die Leichen schneller verwesen mache, ist natürlich ein ätiologischer Einfall später Zeit.[1] Wir haben in unserem 'Sarkophag' und 'Sarg' noch ein Rudiment uraltester griechischer mythischer Anschauung.

Jene ältesten und rohesten Formen, in denen man die Schrecken des Todes und des Grabes erfafste, auch sie sind, wie wir sehen, nie wieder aus dem Volksbewufstsein entschwunden, das den Hades immer mit allerlei Schrecknissen und furchtbaren Untieren bevölkerte.[2] So sind dort nach Aristophanes Fröschen ὄφεις καὶ θηρία μυρία (v. 143), δεινὰ θηρία (278), im Axiochos z. B. sind die zu Strafenden θηρcὶ

---

v. 53 (2864 ff.):

αἱμοπότιc, θανατηγέ, φθορηγόνε, καρδιόδαιτε,
cαρκοφάγοc, κοπετόκτυπ', ἀωροβόρ', οἰcτροπλάνεια —.

v. 48 war δαῖτας gelesen; Wessely hat im Texte δαῖτα, bemerkt aber in der Anmerkung nichts dazu. Falls δαῖτα dasteht, ist es in diesen Versen zu halten, s. Jahrb. f. Phil. Suppl. XVI S. 778. In der merkwürdigen διαβολὴ πρὸc Cελήνην (= 'Εκάτην) heifst es im Pariser Papyrus v. 2654 ff.:

ἡ δεῖνά cε δεδρακέναι τὸ πρᾶγμα τοῦτ' ἔλεξεν,
κτανεῖν γὰρ ἄνθρωπόν c' ἔφη πιεῖν τε αἷμα τούτου,
cάρκαc φαγεῖν μίτρην τε cὴν λέγει τὰ ἔντερ' αὐτοῦ
καὶ δέρμ' ἑλεῖν δορκῆc ἅπαν —,

einem kunstvollen Beschwörungsgedicht von einigen 30 Versen, das den Versuch einer Herstellung und eines eingehenden Kommentars wie wenige verlohnte. — Beschwörung an Ζμύρνα, ebenda v. 1504: ἐγὼ δὲ λέγω cε cαρκοφάγον καὶ φλογικὴν τῆc καρδίαc κτλ.

1 Plin. n. h. II 216. XXXVI 131.

2 Bei den Neugriechen wird mancherlei von schauerlicher Mahlzeit des Charos, ihres hauptsächlichen Todesgottes, erzählt, B. Schmidt Volksleben der Neugriechen 246. Schon ein späteres altgriechisches Epigramm (647, 16 Kaibel) nennt den Toten λυπρὴν δαῖτα Χάρωνι.

περιλιχμώμενοι (p. 372[a]), und auch in der Petrusapokalypse ist ja ein Ort gefüllt mit ἑρπετὰ πονηρά (v. 25) und mit θηρία und σκώληκες, die den Verdammten die Eingeweide fressen (v. 27); auch sie dienen nun zur Strafe und Qual. Das Fragment der bei Clemens citierten Petrusapokalypse (ecl. 49, s. oben fragm. II S. 11) redet gar von θηρία λεπτὰ σαρκοφάγα, die aus den zu peinigenden Weibern selber hervorgehen und sie dann auffressen. Das ist doch auch in letzter Linie entnommen von dem, was im Grabe mit dem Menschenleibe vorgeht: die Würmer fressen sein Fleisch.

3.

Solche Schreckensbilder freilich waren den homerischen Sängern fremd: da verzehrte die reine Flamme den toten Leib, und nur die schattenhafte Seele schwirrte hinab in das düstere Königreich des Hades und der Persephone. Und doch gibt es auch für sie noch ganz andere Wesen in der Tiefe. Zweimal stehen in den Schwurformeln zur Bezeichnung des unterirdischen Reiches geradezu die Erinyen.

Il. III 276 f.:

Ἠέλιος, ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις
καὶ Ποταμοὶ καὶ Γαῖα καὶ οἳ ὑπένερθε καμόντας
ἀνθρώπους τίνυσθον, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ.

Il. XIX 258:

ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος,
Γῆ τε καὶ Ἠέλιος καὶ Ἐρινύες, αἵ θ' ὑπὸ γαῖαν
ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ.

Diese beidemale fast gleiche Formel zeigt, wie es auch die übrigen Teile des Schwurs bestätigen, daſs sie aus einer Zeit anderer Anschauungen als feste Überlieferung behalten in die homerische Welt eigentlich nicht paſst.[1] Helios und Gaia und die Erinyen sind die drei groſsen Mächte. Das Merkwürdigste aber: hier ist eine Strafe in der Unterwelt vorhanden für den Meineidigen. 'Er verfällt den Höllengeistern, denen er sich selbst gelobt hat.' Aber man darf nicht sagen, es habe für keinen

1 Rohde Psyche 60.

anderen Frevler solche Strafe gegeben.[1] Die Erinyen rächen Mord, Vergehungen gegen Familienrecht, namentlich den Frevel der Kinder gegen die Eltern[2], freilich auf der Oberwelt im Leben, wie sonst auch den Meineid.[3] Wir wissen ja, was die Erinys ursprünglich ist: 'die zürnende sich selbst ihre Rache holende Seele, die erst in späterer Umbildung zu einem den Zorn der Seele vertretenden Höllengeist geworden ist'.[4] Ähnlich ist es mit den Keren (ursprünglich bedeutet ihr Name 'Seelen'), die ihnen so ähnlich geschildert werden. Wieder sind es nachhomerische, besonders attische Dichter, die ältere rohere Auffassungen durchblicken lassen. Die Erinyen schlürfen das Blut aus den Gliedern der noch Lebenden ebenso wie die Keren, beide verfolgen in gleicher Weise die Frevler, wir hören von den herznagenden Keren; Κῆρες Ἐρινύες bezeichnet geradezu dieselben Wesen.[5] Nehmen sie da nicht auch dieselbe Art an wie die Todesungeheuer, von denen wir oben sprachen?[6] Freilich werden die Erinyen wie die Keren da-

---

1 Rohde a. a. O. 60.

2 Il. IX 454. Od. II 135. XI 278.

3 Hesiod Erg. 802 f.

4 Rohde Psyche 247. Er verspricht darüber einen Anhang.

5 Die Erinyen schlürfen Blut, verfolgen die Spur des Blutes, Aisch. Eumen. 264, vgl. 254 (ὀσμὴ βροτείων αἱμάτων με προσγελᾷ), Agam. 1189. Weiteres bei Dilthey arch. Ztg. 1874, 83 f., Rohde Psyche 246. Die Keren bluttrinkend bei Hesiod Schild des Her. 251 ff. Keren und Erinyen mit gleichen Ausdrücken Hes. Theog. 217, Eurip. El. 1252. Κῆρες Ἐρινύες Aisch. Sept. 1055, s. Crusius bei Roscher II 1163.

6 Ker war auf dem Kypseloskasten mit Krallen dargestellt, Paus. VI 9, 1; mit Zähnen, Krallen u. ä. öfter auch die Harpyien, Lamien u. a., s. MMayer arch. Ztg. 1885 Taf. 7, 2, vgl. die Figur auf einer schwarzfigurigen etruskischen Vase in Berlin (Furtwängler 2157). Über solche alte Vorstellungen eines Todesvogels hat MMayer Hermes XXVII 481 ff. * mancherlei zusammengestellt im Anschluſs an die Darstellung eines groſsen Vogels mit weiblichem Menschenantlitz auf einer altkorinthischen Aryballos und der Inschrift Ϝουϲ (er zieht herzu Etym. magn. πώϋγγες· αἱ αἴθυιαι). Auch die Sirenen und ihre ähnliche Darstellung bespricht er (Eur. Hel. 168 χθονὸς κόραι, Soph. fragm. 777 N² Σειρῆνας . . θροοῦντε τοὺς Ἅιδου νόμους); über die Sirenen auf Gräbern Weiſshäupl Die Grabgedichte der griech. Anthologie in den Abhandlungen des arch. epigr. Seminars der Universität Wien VII 81 f.; auf Unterweltssarkophagen: OJahn Sitzungsber. der sächs. Akad. d. Wiss. 1856, 283 f.

mals vielfach als durch die Lüfte fahrend gedacht, sie raffen, die sie verfolgen, durch die Luft fort.[1] Das ist ursprünglich der schwärmende Totenzug, die wilde Jagd[2]; es ist ja über-

---

1 Die Harpyien, die durch die Luft dahinraffenden Todesgöttinnen sind mit den Erinyen nahe verwandt, s. bes. Aisch. Eumen. 50. Ich glaube nicht, dafs Rohde 65 f. recht hat, wenn er meint, das Entrafftwerden durch die Harpyien bei Homer sei eine Entrückung Lebender. Od. I 235 ff.: die Götter haben ihn ἄϊςτον gemacht d. h. eben in den Ἅιδης geschafft. 'Denn ich würde mich nicht — gestorben wäre er freilich dann auch (θανόντι περ) — so betrüben, wenn er in Troja gefallen oder nach dem Kriege zu Hause gestorben wäre. Dann hätten ihm die Achaier ein Grab gemacht und er hätte seinem Sohne viel Ruhm erworben, nun aber haben ihn ἀκλειῶς die Harpyien dahingerafft.' Also gestorben ist er auch, aber ohne dafs jemand weifs wo und wie, ohne dafs ihm jemand noch hat Liebe und Ehre erweisen können. Über seinen Tod aber würde sie sich nicht so betrüben, wenn er in der Schlacht oder auch zu Hause geehrt gestorben wäre. Wenn Penelope Od. XX 61 ff. sich wünscht, dafs sie entweder der Pfeil der Artemis gleich töte 'oder nachher' (ἢ ἔπειτα) ein Sturmwind sie entraffe zur Mündung des Okeanos, so ist doch nicht ein Gegensatz zwischen schnell sterben und durch die Harpyien entführt werden, also nicht sterben, sondern zwischen zwei Arten des schnellen Sterbens: wenn jenes nicht sein kann, dann —, vgl. v. 79. 80. κατ' ἠερόεντα κέλευθα und ἐν προχοῇς ἀψοῤῥόου Ὠκεανοῖο sind ja doch so recht die Bezeichnungen für den Todesweg und das Totenreich. Deutlich auch von den Harpyien bei der Geschichte von den Pandareostöchtern XX 78 καί ῥ' ἔδοςαν ςτυγερῇςιν Ἐρινύςιν ἀμφιπολεύειν d. h. sie brachten sie in den Hades (s. o.). Schneller ruhmloser Tod ist es, den die Harpyien bringen; aufser bei Odysseus werden sie nur bei Frauen genannt.

2 Die Vorstellungen vom wilden Heer und seiner Beziehung zum bakchischen Schwarm, von der Jägerin Erinys, dem θίαςος der Eumeniden, der βάκχη Ἐρινύς u. s. w. hat meisterhaft Dilthey in der arch. Ztg. 1874, 82 ff. auseinandergesetzt. Die gemeinsamen Wurzeln dieser verschiedenen Vorstellungen findet er in der Unterwelt. — In den Kreis der Toten-
* dämonen gehört auch der Μελιοῦχος, den die kyprischen Bleitäfelchen in den Proceedings of biblical archaeology XXIII, 1891, S. 174 ff. (I 32 u. s.) und die Zauberpapyri (pap. Mimaut v. 45 Wess. wird durch die kyprischen Täfelchen herzustellen sein; aufserdem auf der Bleitafel von Alexandria, Rhein. Mus. XVIII 563, Z. 12 pap. Brit. XLVI 5 Ἥλιε Μίθρα
* Cάραπι ἀνίκητε Μελιοῦχε Μελικέρτα, XLVII 33 Cαβαώθ, Μελιοῦχε τύραννε) uns bekannt gemacht haben. μέλεα heifst das, was sichtbar vom Menschen übrig bleibt, wenn er gestorben ist, z. B. Aisch. Eumen. 264 f. ἀλλ' ἀντιδοῦναι δεῖ ς' ἀπὸ ζῶντος ῥοφεῖν ἐρυθρὸν ἐκ μελέων πέλανον im

haupt alter, lange festgehaltener Glaube, dafs die Seelen in * der Luft weilen. Als nun aber diese Geister in jenes dunkle Reich der Tiefe versetzt waren, führten sie auch da ihr Rache- und Strafamt, bald zu immer allgemeineren, von der ursprünglichen Vorstellung losgelösten Höllengeistern geworden. So sind sie es schon, um nun darauf zurückzukommen, in den Eidesformeln bei Homer, und wenn sie da den Meineid strafen — doch schon ein allgemeineres Strafamt gegenüber der Rache für Mord, welche die zürnende Seele des Ermordeten, seine Erinys, ursprünglich selbst sich schaffte —, so werden sie auch in den Anschauungen, die so fremd und vereinzelt in die homerischen hineinragen, den Mord und schwere Verbrechen gegen Familienrecht geahndet haben. Sie sind da so sehr Repräsentanten der Unterwelt, dafs z. B. ἔδοcαν Ἐρινύcιν ἀμφιπολεύειν — an einer Stelle, die offenbar gleiche ältere Anschauungen zur Schau trägt (Od. XX 78) — nichts anderes heifst als 'sie brachten in die Unterwelt'. Jedenfalls sehen wir, in wie alter Zeit man sich schon strafende Höllengeister dachte, und wir konnten wenigstens andeuten, wie diese Gestalten entstanden sind.

Sie sind, heifst es nun z. B., den Toten und den Lebenden zur Sühne geboren, sie kommen durch das χάcμα aus der Unterwelt herauf den Frevler zu holen, sie führen den Frevler

---

Chor der Eumeniden. Eurip. El. 1227 κάλυπτε μέλεα ματρόc, Suppl. 70 νέκυ' ἀμφιβαλεῖν λυγρὰ μέλη, u. s., Epigr. Kaibel 104b:

ἀλλὰ τὰ μὲν κεύθει μικρὰ κόνιc ἀμφιχυθεῖcα,
ψυχὴν δ' ἐκ μελέων οὐρανὸc εὐρὺc ἔχει:

Pap. Paris. v. 1525 μηδὲ διὰ τῶν μελῶν, ἀλλὰ διὰ τῆc ψυχῆc (ein ursprünglich mehr philosophischer Ausdruck für das gleiche ist cκῆνοc z. B. Pap. Par. 1951 τοῦ βιοθανάτου πνεύματοc οὗπερ ἀπὸ cκήνουc κατέχω κτλ. u. ö.). Μελιοῦχοc also ist der die μέλη hat, der recht eigentliche Grabes- und Todesdämon, gewifs gedacht wie die oben besprochenen. Andeuten will ich nur, dafs ich auf dieselbe Weise den Μελέαγροc erkläre. Wer sich des Meleagros in der Unterwelt erinnert, die Vorstellungen von den Todesgottheiten als Jägern und Jägerinnen bedenkt (Ἀγριώνια sind ein Totenfest in Argos, Hesych. Νεκύcια, auch Zagreus hat man als 'Erzjäger' erklärt), wer sich überhaupt in den von Dilthey erschlossenen Kreis von Vorstellungen versetzt hat, wird die Erklärung nicht für zu gezwungen ansehen.

hinab zu seiner Strafe.[1] In der Unterwelt aber, wo immer mehr ihr ständiger Platz ist, sind sie recht eigentlich Dienerinnen zur Vollstreckung der Strafen.[2] So heifsen sie dann später vielfach Ποιναί, auch auf den unteritalischen Unterweltsbildern ist das beigeschrieben[3], und im Axiochos ist von den Ποιναί mit ihren Fackeln in der Unterwelt die Rede (372[a]). Fackel nämlich und Geifsel sind später ihre ständigen Attribute, namentlich auch auf den ebengenannten unteritalischen Unterweltsdarstellungen. Da steht z. B. eine Erinys über dem Sisyphos die Geifsel schwingend, mit der sie ihn antreibt.[4] Auf einem anderen Vasenbild fesselt eine Erinys den Peirithoos, Theseus liegt schon gefesselt da; ihr Antlitz ist deutlich geierartig gemalt und erinnert sehr an gewisse ursprüngliche Vorstellungen von Todesdämonen.[5] Diese Darstellungen haben, wie unten noch besprochen werden wird, den engsten Zusammenhang mit orphisch-pythagoreischen Lehren; als ein Ausspruch des Pythagoras wird es angeführt, dafs die Erinyen die ungereinigten Seelen der Abgeschiedenen in unzerbrechlichen Fesseln halten.[6]

Mit den Fackeln der Ποιναί werden die zu Strafenden im Axiochos immerwährend gebrannt, und in späteren Unterweltsbeschreibungen werden fast immer die Geifseln (μάστιγες) er-

---

1 Aisch. Eumen. 321 f.:

μᾶτερ, ἅ μ' ἔτικτες, ὦ μᾶτερ
Νύξ, ἀμαυροῖσι καὶ δεδορκόσιν ποινάν.

264 ff.:

ἀλλ' ἀντιδοῦναι δεῖ σ' ἀπὸ ζῶντος ῥοφεῖν
ἐρυθρὸν ἐκ μελέων πέλανον· ἀπὸ δὲ σοῦ
βοσκὰν φεροίμαν ἐγὼ πώματος δυσπότου·
καὶ ζῶντά σ' ἰσχνάνασ' ἀπάξομαι κάτω,
ἀντιποίν' ὡς τίνῃς ματροφόνου δύας.

Vgl. auch Crusius in Roschers Lex. II 1163 u. s.

2 Rosenberg Erinyen 72 ff.

3 Wiener Vorlegebl. Ser. E, Taf. II, vgl. z. B. Lukian de luct. c. VI Ἐρινύες καὶ Ποιναὶ καὶ Φόβοι (über Φόβοι Abraxas 89 ff.). Prokl. Hymn. VII 41 ῥιγεδαναῖς Ποινῇσιν ἕλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι κείμενον ἐν δαπέδοισιν.

4 Wiener Vorlegebl. Ser. E, Taf. I, vgl. Taf. II.

5 Wiener Vorlegebl. Ser. E, Taf. VI 4.

6 L Diog. VIII 31.

wähnt, wenn auch nicht immer ausdrücklich die Erinyen genannt sind.[1]

Freilich sind an die Stelle dieser Erinyen später vielfach δαίμονες getreten, die dieses Amt der Strafe oder Peinigung versehen. Dämonen im Sinne der späteren Dämonologie hat es für uns erkennbar vor Platon nicht gegeben.[2] δαίμονες waren Götter, und die Verstorbenen wurden nach altem Glauben δαίμονες. Seit Platon waren dann δαίμονες Seelen der Abgeschiedenen oder Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen. Zwischen guten und bösen Dämonen zu scheiden, wie es z. B. Xenokrates, der die Dämonologie Platons weiterbildete, ausdrücklich that, war nur zu natürlich: einerseits waren die δαίμονες, die göttlich gewordenen Seelen, schon bei Hesiod zu guten Wächtern der Menschen geworden, andererseits konnten die Seelen nach allgemeinem Glauben mächtig schaden; man versöhnte sie und opferte ihnen. Man sieht noch, wie aus solchen Faktoren die Strafdämonen des Hades geworden sind: in Platons Phaidon p. 113^{d} bringt jeden sein δαίμων zur Unterwelt und zum Gericht. Ungefähr dasselbe bedeutet die Μοῖρα ebenda: τούτους ἡ προσήκουσα Μοῖρα ῥίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὔποτε ἐκβαίνουσιν.[3] Wenn Kyros in der Ab-

---

1 Lukian ver. hist. II c. 26 u. c. 29, Nekyom. c. 14, Verg. Aen. VI 570, Ovid. Met. IV 452, Sen. Herc. fur. 989 u. s. Die römischen Furiae sind ganz die griechischen Erinyen: selbständige Furien in der Litteratur gibt es nicht und sie sind auch nicht irgendwie über die griechischen Erinyen hinaus weiterentwickelt. Von dem ursprünglichen Wesen der römischen Furiae wissen wir nichts. Man brachte den Namen später mit *furere* zusammen (Μανίαι). Cic. de nat. deor. III 18, 46 identificiert Furiae und Erinyes in einer Weise, die zeigt, dafs dieselbe noch nicht geläufig war. Auf Furrina und ihren Hain als ἄλσος Ἐρινύων kam man wohl blofs durch den Gleichklang. Etwas altrömisches aber ist die Vorstellung von den *Larvae*, den Geistern böser Menschen, die in der Unterwelt die Menschen quälen, Plin. n. h. I praefat. 10; Sen. apocol. IX *dedi Larvis et ... vapulare placet.* Plut. quaest. Rom. 51 spricht von Λάρητες ἐρινυώδεις τινὲς καὶ ποίνιμοι δαίμονες ἐπίσκοποι βίων καὶ οἴκων. Bei Dion. Hal. II 72 (καλούμενοι παρ' Ἕλλησιν Ἐρινύες) werden sie auch gemeint sein. *

2 RHeinze Xenokrates 91 ff. *

3 Ich wüfste das am besten zu erläutern durch die Μοῖρα in der Pistis Sophia, den Todesgeist des Einzelnen, der als der böse Feind immer hinter ihm geht, p. 345, 47, 50 u. s. So hat im ersten Leidener

schiedsrede an seine Söhne bei Xenophon, wo er von der Unsterblichkeit der Seele spricht, die Seelen der Ermordeten die Mörder mit Schrecken erfüllen läfst[1], so klingt da deutlich die alte Vorstellung von den rächenden Seelen selbst durch, es sind nur δαίμονες παλαμναῖοι noch einmal besonders gedacht wie einst schon die Erinyen, von denen man auch als von Ἐρινύες μητρός u. dgl. reden konnte. Also die δαίμονες als die Wächter der einzelnen Menschen, die δαίμονες als sich rächende Seelen wie ursprünglich die Erinyen, die δαίμονες als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen, als Diener der Götter und Vollstrecker ihrer Befehle: aus diesen Vorstellungsreihen sind die δαίμονες als Peiniger in der Unterwelt hervorgegangen und sie übernehmen aufserdem gleich Gestalt und Farbe von den schon lange ausgebildeten Gestalten der peinigenden Erinyen.

* In Platons Republik sind es ἄνδρες ἄγριοι διάπυροι, welche die Sünder drunten peinigen und in den Tartarus werfen (615^{c}). Die wilden Unholde der Tiefe, die Erinyen mit dem Feuerbrand, δαίμονες, wie sie im Phaidon dasselbe Amt versehen: alle solche verwandte Vorstellungen mögen auch diese Figuren hervorgebracht haben, und dazu mag noch der Gedanke an menschliche Folterer und Strafbeamte mit hineinspielen. Solche Stellen, namentlich auch die des Phaidon, mögen der Anlafs gewesen sein, dafs die Stoiker wie auch noch die Neuplatoniker von strafenden Dämonen sprachen.[2] Nach Chrysippos z. B. waren böse Dämonen von den Göttern als κολασταὶ ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους bestellt.[3]

Diese griechischen δαίμονες wurden später, wo griechische und jüdische Religion sich vermischten, zugleich zu den Engeln, wie sie die Juden bereits kannten, gr. ἄγγελοι. Das

---

Zauberpapyrus (meiner Ausgabe Jahrb. f. Phil., XVI. Suppl. p. 807) jeder seine Νέμεσις, die mit ihm διατρίβει τὴν πᾶσαν ὥραν —. Vgl. die rächende Todesgöttin Μοῖρα ἅπαντα περιπιπαζομένη u. a.: Abraxas 74 und 95.

1 Kyrup. VIII 7, 18: τὰς δὲ τῶν ἄδικα παθόντων ψυχὰς οὔπω κατενοήσατε οἵους μὲν φόβους τοῖς μιαιφόνοις ἐμβάλλουσιν, οἵους δὲ παλαμναίους τοῖς ἀνοσίοις ἐπιπέμπουσι; κτλ.

2 Vgl. Zeller III 1, 320^{4}.

3 Plut. quaest. Rom. 51. Man vergleiche besonders auch Sallustius *de diis et mundo* c. 19.

ist für unsere Kenntnis zuerst bei Philo geschehen[1], und in der Litteratur der späteren Zeit, wohin man auch sieht, namentlich in den orphischen Hymnen, den Zauberpapyri[2], in der christlichen Litteratur ebenso wie in der ähnliche Dinge behandelnden heidnischen werden diese beiden Bezeichnungen vollständig promiscue für dieselben Wesen gebraucht. ἄγγελοι wird wohl im Laufe der Zeit überwiegend.

Nach diesem Überblick werden die Quälgeister in der * Apokalypse des Petrus verständlich sein. An dem dunkeln Ort, der dem Lichtort 'gegenüber' liegt, sind οἱ κολάζοντες ἄγγελοι, die ein dunkles Gewand anhaben κατὰ τὸν ἀέρα τοῦ τόπου (v. 21). Genannt werden ἄγγελοι βασανισταί, die den Frevlern ἐπέκειντο (v. 23).[3] Die Sünder werden gegeifselt von bösen Geistern (μαστιζόμενοι ὑπὸ πνευμάτων πονηρῶν, v. 27). Als die Strafe der Mörder erzählt ist, heifst es: αἱ δὲ ψυχαὶ τῶν πεφονευμένων ἑστῶσαι καὶ ἐφορῶσαι τὴν κόλασιν ἐκείνων τῶν φονέων ἔλεγον· ὁ θεός, δικαία σου ἡ κρίσις (v. 25). Da sind die Seelen der Ermordeten in der Unterwelt. Deutlicher könnte es gar nicht sein als durch diesen so zu sagen aus einer ganz anderen Unterwelt stehen gebliebenen Rest, dafs es der griechische Hades ist, aus dem diese Hölle wurde. Wie könnten sonst in diese letztere die Seelen der Ermordeten kommen? Ja, man kann sagen, diese Seelen der Ermordeten denen der Mörder

1 RHeinze Xenokrates 112 f. Natürlich mufs bei den Griechen schon vorher ἄγγελοι eine Bedeutung gehabt haben, die eine solche Verwendung des Wortes möglich macht. Vielleicht wäre eine solche Bedeutungsentwicklung in der Richtung der Beispiele zu suchen, die EMaafs anführt Indogerm. Forschungen I 1892, S. 161 ff.

2 Eine Reihe der verschiedenen Namen, die für diese Dämonen gebraucht werden, stehen zusammen in einem Zauberhymnus an Hekate pap. Paris. v. 2859, Abel p. 294: σὺ γὰρ δυσάλυκτος Ἀνάγκη,
Μοῖρα δ' ἔφυς Ἐρινὺς Βάσανός τ' Ὀλέτις τε, Δίκη σύ.
Auf dem Gefäfs von Altamura (Wiener Vorlegebl. Ser. E, Taf. II) steht über der Furie, die den Sisyphos geifselt, NAN. Das ist nicht MANIA, wie man früher meinte, sondern wie Christ erkannt hat, ANANKH, s. GKörte Über Personifikationen psychologischer Affekte in der späteren Vasenmalerei 79, und Winkler Die Darstellungen der Unterwelt auf unteritalischen Vasen, in den Breslauer Philol. Abhandl. III 5 p. 25.

3 Ich erinnere noch besonders an die Erinys auf dem unteritalischen Bilde, die den Sisyphos bedrängt (ἐπίκειται).

gegenüber sind ursprünglich die sich drunten rächenden Seelen selbst nach ältester griechischer Auffassung, die alten Erinyen selbst. Und endlich da, wo die Apokalypse die Strafe der Weiber, die ihre Leibesfrucht getötet haben, angeführt hat, fährt sie fort (v. 26): καὶ ἀντικρὺς αὐτῶν πολλοὶ παῖδες, οἵτινες ἄωροι ἐτίκτοντο, καθήμενοι ἔκλαιον. καὶ προήρχοντο ἐξ αὐτῶν ἀκτῖνες πυρὸς καὶ τὰς γυναῖκας ἔπλησσον κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν. Also auch diese Kinderseelen sitzen in dieser Hölle, in die sie doch auf keine Weise gehören, den Sünderinnen gegenüber: und hier geht auch von ihnen selbst die Strafe und Rache aus. Ich vergleiche eine Stelle eines orphischen Hymnus auf die Eumeniden (LXX 5 ff.):

τῶν ἀδίκων τιμωροί, ἐφεστηκυῖαι ἀνάγκῃ,
κυανόχρωτοι ἄνασσαι, ἀπαστράπτουσαι ἀπ' ὄσσων
δεινὴν ἀνταυγῆ φάεος σαρκοφθόρον αἴγλην.

Das entspricht sich genau[1], und es zeigen auch diese Höllengeister, dafs sie zu gutem Teile aus altem griechischen Volksglauben stammen. Sie konnten wir schon jetzt betrachten, ehe wir das übrige Bild der Hölle näher untersuchen, weil auch sie ebenso wie die quälenden Untiere dieses finsteren Ortes der Tiefe aus allgemeinster griechischer Anschauung kommen, die nicht besonderen religiösen Richtungen angehört und nur etwa von solchen mit Vorliebe aufgegriffen und ausgebildet wurde. Ist doch auch das Jenseitsbild, das im Volksglauben der heutigen Griechen noch am lebendigsten vorhanden ist, wo es nicht die späteren christlichen Lehren bis zur Unkenntlichkeit übermalt haben, einerseits jenes herrlich leuchtende und unermefslich reiche Land des Lichtes und der Freude, andererseits die dunkle Tiefe mit ihren Quälgeistern und mit dem grausigen gierigen Charos. Das ist in der Volksseele durch die Jahrtausende haften geblieben.

---

1 Zu dem κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν der Apokalypse könnte man vielleicht auch vergleichen, dafs Phineus seine Erblindung einer Erinys zuschrieb, die ihm auf die Augen gesprungen wäre, Apollon. Argon. II 220 οὐ γὰρ μοῦνον ἐπ' ὀφθαλμοῖσιν Ἐρινὺς λὰξ ἐπέβη κτλ.

II.

Mysterienlehren über Seligkeit und Unseligkeit.

1.

Eine Anschauung des homerischen Hades gibt das Gedicht von der Hadesfahrt des Odysseus. Waren, wie wir feststellen konnten, die Erinyen schon in vorhomerischer und gewiſs auch in homerischer Zeit in anderen als den 'homerischen' Kreisen oder auch bei dem Volke anderer Gegend die unterirdischen Rächerinnen des Mords und des Meineids, wie wir sie später immer wiederfinden: hier findet sich davon nichts. Alle haben ein gleiches Schattendasein. Und doch nicht alle ein gleiches. In diesem Hades sind die bekannten drei Büſser, Tityos, Tantalos und Sisyphos. Gewiſs sind es ganz besonders von den Göttern Bestrafte, wie die Giganten einst, wie Prometheus, ausnahmsweise Verurteilte, wie jene Heroen des Elysiums ausnahmsweise Begnadete. Und doch kann man nicht alles 'Erweckliche' abweisen, wo etwas derartiges mit beabsichtigt gewesen sein muſs von dem, der diese drei, über welche die Sage ganz anderes widersprechendes erzählte, zu diesem Nebeneinander in diesem Hades gruppierte. Je weniger sie dahin passen, um so deutlicher ist der Eifer jenes Unbekannten, diese doch wohl auch warnenden Typen ewiger Buſse der allbekannten Hadesschilderung Homers nicht fehlen zu lassen. Aber das ist der Geist einer ganz anderen Zeit, und es ist längst erkannt, daſs erst nach vielen Wandlungen im 6. Jahrhundert diese Büſserepisode von ganz besonderen religiösen Richtungen eingeschoben werden konnte.

Die hauptsächlichste Veränderung im ganzen religiösen Leben ist vor sich gegangen durch die immer mehr aufkommenden und sich immer reicher ausgestaltenden Kulte der chthonischen Gottheiten, hoher mild herrschender göttlicher

Wesen, die nichts mit jenen rohen Ungeheuern der Tiefe gemein hatten. Jenen Gottheiten zu gefallen, ihre Gunst zu erwerben, auf dafs man es einst gut bei ihnen habe in ihrem Reiche, in das ja alle einmal hinab müssen, das war wohl zunächst einer der einfachen Grundgedanken dieser Kulte. Man mufs länger den Unteren gefallen als den Oberen, sagt Antigone.

Eine der blühendsten Kultstätten dieser Art wurde Eleusis. Von dort haben wir ein Denkmal aus dem 7. Jahrhundert in dem homerischen Demeterhymnus. Wer Kore, die Herrin der Unterwelt, heifst es da, nicht ehrt durch Opfer und Gaben, der wird allezeit Bufse leisten müssen. Und aufserdem (v. 480 ff.): 'Selig der Mensch, der das (die Weihen) erschaut hat; wer aber uneingeweiht ist und unteilhaftig der Weihen, der wird nicht gleiches Los haben nach seinem Tode im dumpfigen Dunkel des Hades.'[1] Da finden wir also zum ersten Male im Hades selbst unterschieden zwischen Geweihten und Ungeweihten, Seligen und Unseligen, solchen, die belohnt und solchen, die bestraft werden. Wer geweiht ist, wird selig werden, wer nicht geweiht ist, wird nicht selig werden: so verkündet die seligmachende Kirche von Eleusis. In wie weit man sich die Seligkeit und Unseligkeit im einzelnen ausgemalt hat, kann man für die älteste Zeit mit Bestimmtheit nicht sagen. Es ist von vornherein sehr wahrscheinlich, dafs man die Seligkeit mit den Farben jenes alten Götterlandes, das wir oben besprachen, ausmalte, und wir hören in der That, dafs man in Eleusis solches zeigte: wunderbares Licht, liebliche Auen, wunderbare Gesänge und Reigentänze. Die

1 So andeutend, zurückhaltend, wie es auch die Weise der attischen Grabsteine meist ist über die Dinge des Jenseits zu reden, klingen auch noch später eleusinische Verse, wie in der Grabschrift des Hierophanten Ἐφημ. ἀρχ. III (1883) p. 81 no. 8:

ὄργια πᾶσιν ἔφαινε βροτοῖς φαεσίμβροτα Δηοῦς
Εἰναετές, δεκάτῳ δ' ἦλθε πρὸς ἀθανάτους.
Ἦ καλὸν ἐκ μακάρων μυστήριον, οὐ μόνον εἶναι
τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακόν, ἀλλ' ἀγαθόν.

Vgl. auch p. 79, v. 7:

ἀλλ' ὅταν εἰς μακάρων ἔλθω καὶ μόρσιμον ἦμαρ —.

Unterweltsgottheiten erscheinen selbst in leuchtendem Gewande.[1] Auch der Ort der Unseligkeit ist wohl, wenigstens später, irgend wie gezeigt worden. Bei Lukian erscheint in der Unterwelt eine fackeltragende Erinys, und es wird besonders darauf hingewiesen, daſs man ähnliches bei den Eleusinien schaue.[2] Vielleicht wird unten noch wahrscheinlich werden, daſs solche Vorführungen schon früher dort stattfanden. Jedenfalls haben diese Mysterien, ihre ἱερὰ φάϲματα und μυϲτικαὶ ὄψειϲ viel dazu beigetragen, die Zweiteilung des Jenseits und seiner Bewohner in allgemeiner Vorstellung durchzuführen und von dem Ort der Geweihten und Ungeweihten detailliertere Anschauung zu geben.

Schon lange ehe der Einfluſs von Eleusis weitreichender wurde, muſs der Apollonkult von Delphi eine in manchen Beziehungen ähnliche Bedeutung gehabt haben. Wenigstens ist dort Unsterblichkeitsglauben und Seelenkult gepflegt[3] und bei dem ungeheuren Einflusse der heiligsten Offenbarungsstätte des Gottes viel verbreitet worden. Auch auf Eleusis hat Delphi anfangs und auch später noch vielfach eingewirkt.[4] Bis auf wenige Spuren ist für uns die apollinische Religion von Delphi

---

1 Plut. de an. VI 2 (vgl. Stob. anth. 69, 604) φῶϲ θαυμάϲιον καὶ ϲεμνότηταϲ ἀκουϲμάτων ἱερῶν καὶ φανταϲμάτων ἁγίων. Themist. or. XX p. 235b cὺ γνωματεύων τοὺϲ ἐπαξίουϲ περιήρειϲ τε αὐτοῖϲ τὸν ζόφον καὶ ἐγύμνουϲ τὰ ἀγάλματα, ὥϲτε ὁ μὲν ἄρτι προϲιὼν τοῖϲ ἀδύτοιϲ φρίκηϲ τε ἐνεπίμπλατο καὶ ἰλίγγου — ὁπότε δὲ ὁ προφήτηϲ ἐκεῖνοϲ ἀναπετάϲαϲ τὰ προπύλαια τοῦ νεὼ καὶ τοὺϲ χιτῶναϲ περιϲτείλαϲ τοῦ ἀγάλματοϲ ἐπεδείκνυ τῷ μυουμένῳ μαρμαρύϲϲον τε ἤδη καὶ αὐγῇ καταλαμπόμενον θεϲπεϲίᾳ. — Lobeck Agl. 52, 61 f.

2 Lukian. Katapl. 22 (als Mikyllos, der Schuster, und Kyniskos die Unterwelt sehen) ΜΙΚ. εἰπέ μοι — ἐτελέϲθηϲ γὰρ ὦ Κυνίϲκε τὰ Ἐλευϲίνια —, οὐχ ὅμοια τοῖϲ ἐκεῖ τὰ ἐνθάδε ϲοι δοκεῖ; ΚΥΝ. εὖ λέγειϲ. ἰδοὺ οὖν προϲέρχεται δᾳδουχοῦϲά τιϲ φοβερόν τι καὶ ἀπειλητικὸν προϲβλέπουϲα· ἦ ἄρα που Ἐρινύϲ ἐϲτιν; dann wird Τιϲιφόνη genannt, das Totengericht des Rhadamanthys u. dgl.

3 Rohde Psyche 169 f.

4 Vgl. z. B. noch CIA IV 27b (Urkunde über die ἀπαρχαί): κελευέτω δὲ καὶ ὁ ἱεροφάντηϲ καὶ ὁ δᾳδοῦχοϲ μυϲτηρίοιϲ ἀπάρχεϲθαι τοὺϲ Ἕλληναϲ τοῦ καρποῦ κατὰ τὰ πάτρια καὶ τὴν μαντείαν τὴν ἐγ Δελφῶν.

verschwunden: Pindaros und Aischylos, beide auch der eleusinischen Weihen teilhaftig, lassen uns hier und da ihre Tiefe ahnen. Wir wissen aber von den Sühnungen Delphis, wir erinnern uns, wie die erinyenverfolgten Mörder in Delphi Sühne suchen. Apollo selbst hat für Mord acht Jahre Dienstbarkeit dulden müssen; die Mythen von den Muttermördern Orestes, Alkmeon, von dem Vatermörder Oidipus sind eng an Delphi geknüpft. Die Gebräuche der Mordsühne sind immer sehr gleichartig gewesen denen der Einweihung in die Mysterien, in die Kulte der chthonischen Gottheiten (Lobeck Aglaoph. 183 ff.): es sind Reinigungen, Lustrationsriten, die mit den Unterirdischen versöhnen sollen oder würdig machen ihnen zu nahen. So lassen sich auch die Ceremonien bei Sterbefällen auf diesen Lustralgedanken zurückführen: 'alles vom λουτρὸν bis zur μελιτοῦττα, die dem Gestorbenen mitgegeben wird, spricht den Gedanken aus, der Tote solle versöhnt mit den Unterirdischen im Hades anlangen.'[1] Schon diese Andeutungen können uns sagen, dafs wohl niemals jene chthonischen Kulte und Mysterien ganz ohne Berücksichtigung des Sittlichen nur 'Geweihte' und 'Ungeweihte' unterschieden haben, so sehr das auch die logische Folgerung ihrer Lehre sein mag. Auch abgesehen davon, dafs Mörder von vornherein von den Weihen ausgeschlossen waren, wird man in Eleusis nie anders als εὐcεβεῖc und ἀcεβεῖc mit μεμυημένοι und ἀμύητοι mehr oder weniger unbewufst gleichgesetzt haben. Die πρόῤῥηcιc der Hierophanten und Daduchen hat gewifs mehr und andere als nur Mörder schon in alter Zeit ausgeschlossen, wenn auch die Notiz des Pollux (VIII 90) vom βαcιλεύc, der προαγορεύει τοῖc ἐν αἰτίᾳ ἀπέχεcθαι μυcτηρίων nur auf späte Zeit zu beziehen sein mag. Die Nachbildung einer solchen πρόῤῥηcιc bei Aristophanes[2] in den Fröschen (v. 354—371) nötigt jedenfalls zu glauben, dafs eine ganze Anzahl Frevler damals genannt zu werden pflegten, wohl auch gerade die, welche sich schwer am Vaterlande versündigt hatten, die dann auch Platon unter den Bestraften in

---

1 Diels sibyll. Blätter 48, 2.

2 Man erkennt vielfach, wie die Mysterienformeln nur leise von Aristophanes umgebogen sind.

der Unterwelt ganz ausdrücklich nennt[1]; ὅσιοι, καθαροί 'die Reinen' nannten sich die Eingeweihten, weil sie von jedem Frevel gereinigt waren und so würdig den hehren Gottheiten zu nahen. Und aus der Stelle in der Mysterienrede des Andokides 31 μεμύησθε καὶ ἑωράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά, ἵνα τιμωρήσητε μὲν τοὺς ἀσεβοῦντας, σῴζητε δὲ τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας geht doch soviel klar hervor, dafs es sich bei den Weihen nach allgemeiner Vorstellung am Ende des 5. Jahrhunderts auch um ἀσεβοῦντες und um μηδὲν ἀδικεῖν handelte. Im übrigen mufs der Sinn doch wohl sein, dafs man durch das Schauen der heiligen Dinge den rechten Wert und die rechte Würdigung jenes Unterschiedes lerne.

Es wird in jedem religiösen Kult so gehen, der Einweihungsriten und Sakramente hat, dafs man unwillkürlich die sittlichen Unterscheidungen der im Volke geltenden Moral damit gleichsetzt, ob aufgenommen und der Gnadenmittel teilhaftig oder nicht, und zwar gerade dann, wenn diese Religion im Volke noch lebendig ist. Später erst fängt man an zu bedenken, dafs das Erfüllen der Formen doch noch nicht 'bessere', dafs am Kulte teilnehmen noch nicht fromm sein heifse, dafs es nicht auf die äufseren Ceremonien, sondern auf das Leben und die Gesinnung ankomme. 'Soll es dem Dieb Pataikion nur darum nach seinem Tode besser ergehen als Epameinondas, weil er geweiht war?' So konnte erst Diogenes über die Eleusinien spotten.[2] Erst späte Zeit hat sagen können ἁγνεία δ' ἐστι φρονεῖν ὅσια.[3]

Es ist zu beklagen, dafs man von Delphis Einflufs auf die Vorstellungen vom Hades so gut wie nichts weifs. Dürfte man aus den Versen in der Tityosbeschreibung der homeri-

1 Frösche v. 361:

ἢ τῆς πόλεως χειμαζομένης ἄρχων καταδωροδοκεῖται,
ἢ προδίδωσιν φρούριον ἢ ναῦς.

Republ. p. 615[b]: καί οἵτινες πολλῶν θανάτων ἦσαν αἴτιοι ἢ πόλεις προδόντες ἢ στρατόπεδα καὶ εἰς δουλείας ἐμβεβληκότες.

2 Plutarch. de aud. poet. 4. Rohde Psyche 272.

3 Aus einer Inschrift in Epidauros bei Porphyr. de abst. II 19, * p. 149, 18 N, nach Theophrastos; das Epigramm gehört gewifs erst seiner Zeit an, Bernays Theophrastos Schrift über Frömmigkeit. 76 f.

schen Nekyia, die besagen, dafs dieser sich an Leto vergriffen habe, der Gattin des Zeus, als sie nach **Pytho** kam durch das anmutige Panopeus, dürfte man daraus schliefsen, dafs diese Tityosgeschichte auf delphische Tradition letztlich zurückgeht?[1]

* Gewifs nicht ohne Einwirkung delphischer Lehren ist das Bild der Unterwelt, das Polygnot in der Lesche dort gemalt hatte. Er hat auch die κατάβαϲιϲ des Odysseus dargestellt und sich hauptsächlich nach Homer gerichtet, auch die drei Büfser nicht fehlen lassen. Aber noch anderer Frevler Strafe stellte er dar, wie Pausanias erzählt: ein Mann, der gegen seinen Vater gefrevelt hat, wird von dem Vater gewürgt. Die erklärende Beischrift wird πατραλοίαϲ gelautet haben. Daneben ist einer dargestellt, der Heiligtümer geraubt hat und seine Strafe erhält. Das strafende Weib, so scheint es, gibt ihm Gift zu trinken.[2] Das sind also nicht mythische Personen, sondern allgemeine Typen von Frevlern, die in der Unterwelt gestraft werden. Der eine wird genau mit dem

---

1 Andere Schlüsse, wie sie Seeck zieht Quellen der Od. 363, sind kaum berechtigt.

2 Pausan. X 28, 1 f.: ἐπὶ δὲ τοῦ Ἀχέροντοϲ τῇ ὄχθῃ μάλιϲτα ὑπὸ τοῦ Χάρωνοϲ τὴν ναῦν ἀνὴρ οὐ δίκαιοϲ ἐϲ πατέρα ἀγχόμενόϲ ἐϲτιν ὑπὸ τοῦ πατρόϲ. περὶ πλείϲτου γὰρ ἐποιοῦντο οἱ πάλαι γονέαϲ κτλ. — ἐν δὲ τῇ Πολυγνώτου γραφῇ πληϲίον τοῦ ἀνδρόϲ, ὅϲ τῷ πατρὶ ἐλυμαίνετο καὶ δι' αὐτὸ ἐν Ἅιδου κακὰ ἀναπίμπληϲι, ἱερὰ ϲεϲυληκὼϲ ἀνὴρ ὑπέϲχε δίκην. ἡ δὲ γυνὴ ἡ κολάζουϲα αὐτὸν φάρμακα ἄλλα τε καὶ ἐϲ αἰκίαν οἶδεν ἀνθρώπων. Nachher sagt Pausanias τὰ ἐϲ τὸν ϲυλήϲαντα ἱερέα. Man könnte denken, dafs ein Priester selbst das Heiligtum beraubt habe und seine Schuld darum um so gröfser sei, ähnlich wie später die Diener der Gemeinde, die ἐπίϲκοποι oder διάκονοι in der Hölle oft besonders hart gestraft werden sollen (s. u.). Aber jene erste Stelle ist unantastbar mit ihrem ἱερά, und so mufs doch wohl auch an der zweiten ἱερά geschrieben werden. Die Strafe durch das Gift sehe ich keine Berechtigung zu bezweifeln, wie Robert will, der kürzlich im XVI. Haller Winckelmannsprogramm Polygnots Nekyia rekonstruiert und behandelt hat; bei Valerius Flacc. II 193 heifst es von Tisiphone im Hades *pocula libat, tormenti genus* (nach Verg. Aen. VIII 487). Es ist das wohl übernommen von der bekannten Todesstrafe durch den Giftbecher. Die Erinys hat giftigen Hauch und giftigen Geifer, sie träuft von Gift, Verg. Aen. VII 341 *Gorgoneis Allecto infecta venenis,* Stat. Theb. I 106 *(Tisiphone) suffusa venenis tenditur.* Tisiphone kocht in einem Hexenkessel Gift Ovid. Metam. IV 504. Vgl. Rapp bei Roscher I 1312.

gestraft, was er gethan hat; der andere mit einer allgemeinen Strafe, wie sie auf der Oberwelt als Todesstrafe üblich war. Der ἱερὰ σεσυληκὼς ἀνήρ ist so recht begreiflich gerade in Delphi mit seinem unermeſslich reichen Tempelschatz. Man kennt ja die vielen Geschichten von solchen, die Kostbarkeiten geraubt hatten und bestraft wurden; meist scheint man dort den ἱερόσυλος mit dem Tode bestraft zu haben.[1] Natürlich, daſs man gerade auch dem Tempelräuber mit schwerer Strafe nach diesem Leben drohte, und daſs man diese auch gern malen lieſs, zu warnen und abzuschrecken. Aber auch Demetermysterien kennt das Bild des Polygnot. In dem Fahrzeuge des Charon sitzen Tellis und Kleoboia, die letztere mit einer *cista mystica* auf dem Schooſse. Sie habe zuerst die Demeterweihen von Paros nach Thasos gebracht. Daſs Tellis Ahnherr des Archilochos sei, sieht ganz wie eine Ciceronierfindung aus[2], dagegen hängt der Name offenbar mit τέλος zusammen und ist Kurzform etwa für Τελεσφόρος. So paſst der Bringer der Weihen erst recht neben die Trägerin des heiligen Kästchens. Welche Seligkeit diese Geweihten erwartete, ist uns unbekannt. Dagegen sind Uneingeweihte von Polygnot deutlicher dargestellt gewesen. Zwei Weiber, eine jung und eine schon älter, waren zu sehen, wie sie in zerbrochenen Scherben Wasser trugen, mit der Beischrift ἀμύητοι. Auſserdem waren noch an einer anderen Stelle (unterhalb des Steins des Sisyphos) ein alter Mann, ein Knabe und zwei Frauen dargestellt, die alle Wasser trugen. Der Alten war aber ihr Wasserkrug zerbrochen, sie schüttete nur noch den in den Scherben enthaltenen Wasserrest in das Faſs.[3] Diese Personen sind solche, welche die Weihen von Eleusis für nichts geachtet haben.

1 Plut. de ser. num. vind. c. 12 p. 557^b ἐξ ἐκείνου δέ (τοῦ Αἰσώπου) φασι καὶ τὴν τιμωρίαν τῶν ἱεροσύλων ἐπὶ τὴν Ναυπλίαν ἀπὸ τῆς Ὑαμπείας μετατεθῆναι, s. Ulrichs Reisen I S. 47, 18.

2 Dann löst sich auch die Schwierigkeit, wenn es überhaupt in irgend einem Falle eine ist, daſs Tellis als Ephebe dargestellt war, was Robert a. a. O. S. 59 beseitigen will.

3 Pausan. X 31, 3: αἱ δὲ ὑπὲρ τὴν Πενθεσίλειαν φέρουσαι μέν εἰσιν ὕδωρ ἐν κατεαγόσιν ὀστράκοις· πεποίηται δὲ ἡ μὲν ἔτι ὡραία τὸ εἶδος, ἡ δὲ ἤδη τῆς ἡλικίας προήκουσα. ἰδίᾳ μὲν δὴ οὐδὲν ἐπίγραμμα ἐπὶ ἑκατέρᾳ τῶν γυναικῶν, ἐν κοινῷ δέ ἐστιν ἐπ' ἀμφοτέραις εἶναι σφᾶς τῶν οὐ μεμυημένων.

Also die einfache Scheidung zwischen Geweihten und Ungeweihten und doch daneben die beiden Sondertypen. Der Greis, der Knabe und die beiden Frauen sollen doch wohl ausdrücken, daſs es 'allen' ohne Unterschied so gehen wird, wenn sie ungeweiht hinabkommen.[1]

Auſser diesem delphischen Bilde haben wir noch eine andere etwas ausführlichere, attische Darstellung der Unterwelt aus jener Zeit, die κατάβαcιc des Dionysos in den Fröschen

---

Vielleicht ist es doch nicht bloſs Nachlässigkeit des Pausanias, daſs er nichts vom durchlöcherten Faſs sagt. Die Scherben sind zerbrochen, d. h. sie haben Risse, und es flieſst alles heraus. Der Krug der einen zerbricht, so daſs sie nachher kein Wasser mehr in ihm tragen kann. Wie bei dem unten zu erwähnenden κοσκίνῳ ὕδωρ φέρειν ist hier die Durchlöcherung auf die Schöpfgefäſse übertragen. In das Faſs kommt überhaupt nichts (sonst würde es ja schlieſslich doch einmal voll werden). Diese Vorstellung hat auch Bion gemeint, von dem es bei Laert. Diog. IV 50 heiſst ἔλεγε τοὺς ἐν Ἅιδου μᾶλλον ἂν κολάζεcθαι, εἰ ὁλοκλήροιc καὶ μὴ τετρημένοιc ἀγγείοιc ὑδροφόρουν.

* 1 Man kann jetzt mit einiger Sicherheit die Geschichte dieser Gestalten angeben. Die Hochzeit wird nicht nur ein τέλοc genannt, die Riten bei Hochzeit und Mysterienweihe sind ziemlich die gleichen, beide sind Lustrationsriten, Diels sibyll. Blätter 48, 2. Eine Hauptrolle bei beiden spielt das λουτρόν. Wem das nicht vollendet wurde, der schöpft drunten ewig weiter, ohne zu Ende zu kommen. Darum stellte man den ἄγαμοι eine λουτροφόροc aufs Grab (daſs sie ohne Boden ist, hat aber eine nicht hierher gehörige Bedeutung), Rohde Psyche 292. Vgl. EKuhnert arch. Jahrb. VIII, 1893 S. 110f. Männer und Weiber, so Wasser tragend, sind auch auf einer schwarzfigurigen Lekythos (6. Jahrh.) dargestellt, die Heydemann veröffentlicht hatte Arch. Ztg. 1870, Taf. 31, Nr. 22, S. 42f. und erst Furtwängler richtig gedeutet hat Arch. Jahrb. V 1890, Anzeiger S. 24 (Sitzungsber. der arch. Ges.). Ausschlieſslich Weiber werden es wohl erst, als man diese Vorstellung auf die Danaiden überträgt, die nicht bis zum τέλοc der Ehe gekommen sind. Dann wurde das Wassertragen zuletzt als eine Strafe für diese aufgefaſst, weil sie ihre Verlobten ermordet. — Solche Übertragung geschah gewiſs erst in mystischen Kreisen, die gern ihre erbaulichen Erzählungen mit den groſsen Namen des Mythus schmückten. Es ist nicht zufällig, daſs sich die Danaiden in diesem Zusammenhang zuerst in der auf die Traditionen solcher Kreise zurückgehenden Partie des Axiochos finden (s. u.). Man kann daran erinnern, daſs im Heer der Artemis besonders die vor Hochzeit und Brautnacht gestorbenen sich befinden. Merkwürdigerweise sind es im christlichen Aberglauben die ungetauft Gestorbenen, Dilthey Rhein. Mus. XXVII 334.

des Aristophanes. Da wird zunächst ein grofser See erwähnt, ein Abgrund (λίμνη μεγάλη, ἄβυσσος v. 157), dann ein Ort mit * Schlangen und unzähligen ganz entsetzlichen Untieren (ὄφεις καὶ θηρία μυρία, δεινότατα v. 143, ὁ τόπος, οὗ τὰ θηρία τὰ δεινά v. 278). Eine furchtbare Empuse tritt den Ankommenden v. 293 ff. entgegen, andere Ungeheuer sind v. 474 ff. genannt. Weiterhin ist dort Finsternis, gewaltiger Schlamm und immerwährender Kot; darin liegen die πατραλοῖαι, μητραλοῖαι, ἐπίορκοι und die sich am Gastfreund vergangen haben.[1] Dann aber kommt ein herrlicher Ort, der in den glänzendsten Farben geschildert wird:

v. 154 ἐντεῦθεν αὐλῶν τίς σε περίεισιν πνοή,
ὄψει τε φῶς κάλλιστον, ὥσπερ ἐνθάδε,
καὶ μυρρινῶνας καὶ θιάσους εὐδαίμονας
ἀνδρῶν γυναικῶν καὶ κρότον χειρῶν πολύν.

Das sind οἱ μεμυημένοι, die Geweihten. Von der μακάρων εὐωχία ist noch mehrfach die Rede, und die Mysten selbst beschreiben ihre Seligkeit in einem schönen Liede (v. 448 ff.):

χωρῶμεν ἐς πολυρρόδους
λειμῶνας ἀνθεμώδεις
τὸν ἡμέτερον τρόπον
τὸν καλλιχορώτατον
παίζοντες, ὃν ὄλβιαι
Μοῖραι ξυνάγουσιν.
μόναις γὰρ ἡμῖν ἥλιος
καὶ φέγγος ἱλαρόν ἐστιν

---

1 v. 145 εἶτα βόρβορον πολὺν
καὶ σκῶρ ἀείνων· ἐν δὲ τούτῳ κειμένους,
εἴ που ξένον τις ἠδίκησε πώποτε,
ἢ παῖδα βινῶν τἀργύριον ὑφείλετο,
ἢ μητέρ' ἠλόησεν, ἢ πατρὸς γνάθον
ἐπάταξεν, ἢ 'πίορκον ὅρκον ὤμοσεν.
v. 273 ΔΙΟΝ. τί ἐστι τἀνταυθοῖ; ΞΑ. σκότος καὶ βόρβορος.
ΔΙΟΝ. κατεῖδες οὖν που τοὺς πατραλοίας αὐτόθι
καὶ τοὺς ἐπιόρκους, οὓς ἔλεγεν ἡμῖν;

Ob v. 148 noch etwas bestimmtes parodiert oder ob er überhaupt nur scherzhaft hinzugefügt ist, läfst sich schwer sagen. Usener macht mich darauf aufmerksam, dafs wohl der noch heute (in der Militärjustiz) besonders schwer gestrafte Diebstahl an Kameraden, bezw. Zeltgenossen zu Grunde liegt.

ὅcοι μεμυήμεθ' εὐ-
cεβῆ τε διήγομεν
τρόπον περὶ τοὺc ξένουc
καὶ τοὺc ἰδιώταc.

Das sind uns bekannte Klänge. Und wenn wir bedenken, dafs in dieser Scene, die auch den Mystenzug nach Eleusis kopiert und Iakchos- und Demeterlieder nachbildet, hauptsächlich eleusinische Dinge gemeint sind, so ist die Darstellung des Lebens der Seligen, das Spätere in derselben Weise für Eleusis bezeugten, auch für diese frühere Zeit sicher. Auch der grausen Erinys, die nach Lukian in Eleusis geschaut wurde, erinnern wir uns. Der πατραλοίαc, μητραλοίαc und ἐπίορκοc sind hauptsächliche Frevler: dieselben, die nach ältester Anschauung schon die Erinyen strafen. Der Verletzer des ξένοc kommt dazu, der delphische ἱερόcυλοc fehlt hier. Deutlich ist auch hier zu sehen, wie μεμυημένοι und εὐcεβεῖc, ἀμύητοι und ἀcεβεῖc zusammengedacht werden, namentlich auch in den Worten des zuletzt angeführten Liedes.

Mag nun auch das meiste von eleusinischen Riten hergenommen sein, die Spitze des Spottes, der Parodie kann sich unmöglich auf diese allerheiligsten Weihen richten. Und es ist etwas ganz eigenartiges in der Scenerie dieser Unterwelt, das uns nirgends bisher begegnet und das im eleusinischen
* Glauben unmöglich ist: der Pfuhl von Schlamm und ewigem Kot, in dem die Sünder liegen. Wer hat das damals geglaubt und wer hat das zuerst gelehrt?

2.

Zwei Stellen des Platon geben uns die unzweideutigste Auskunft. Ich mufs sie hierhersetzen: Plat. Rep. p. 363[c] Μουcαῖοc δὲ τούτων νεανικώτερα τἀγαθὰ καὶ ὁ υἱὸc αὐτοῦ (Orpheus) παρὰ θεῶν διδόαcι τοῖc δικαίοιc· ἐc Ἅιδου γὰρ ἀγαγόντεc τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντεc καὶ cυμπόcιον τῶν ὁcίων καταcκευάcαντεc ἐcτεφανωμένουc ποιοῦcι τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύονταc, ἡγηcάμενοι κάλλιcτον ἀρετῆc μιcθὸν μέθην αἰώνιον· οἱ δ' ἔτι τούτων μακροτέρουc ἀποτείνουcι μιcθοὺc παρὰ θεῶν· παῖδαc γὰρ παίδων φαcὶ καὶ

γένος κατόπισθεν λείπεσθαι τοῦ ὁσίου καὶ εὐόρκου. ταῦτα δὴ καὶ ἄλλα ταῦτα ἐγκωμιάζουσι δικαιοσυνην. τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους ἐς πηλόν τινα κατορύττουσιν ἐν Ἅιδου καὶ κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν.[1] Phaid. p. 69c καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται. ὁ δὲ κεκαθαρμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει· εἰσὶ γὰρ δή, φασὶν οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι. Also es war die Lehre orphischer Mysterien, dafs die Geweihten — auch da zugleich als die Reinen und Gerechten angesehen — bekränzt beim Gelage im Hades sich freuen würden in ewiger Trunkenheit, die Ungeweihten dagegen, die Unreinen und Ungerechten würden ewig in Schmutz und Schlamm liegen. Diese groteske Unterwelt ist grundverschieden von allem sonstigen griechischen Jenseitsglauben. Die Meinung, dafs die, welche sich nicht haben reinigen lassen, dafür ewig im Schmutze liegen müssen, ist in ihrer barbarischen Sinnbildlichkeit ohne weiteres klar[2]; die αἰώνιος μέθη der Geweihten weist deutlich in den Kreis der Dionysoskulte.

Von Thracien, aus den Bergregionen des Pangaeus und Orbelus, der Rhodope und des Haemus, war der Dionysoskult gekommen und mit ihm Orpheus, ursprünglich selbst ein Gott, dann ein Priester, ein Sänger, ein Stifter der heiligen Weihen anderer Götter. Zagreus gehört auch in diesen Kreis. Man mag mit Recht die thracischen Γέται ἀθανατίζοντες und die Trauser, die den Toten glücklich preisen[3], vergleichen, denn irgend welche Unsterblichkeitsvorstellungen waren mit all diesen aus dem Norden gekommenen Kulten verbunden. In Delphi fanden diese Dinge Eingang[4] und auch in Attika,

---

1 Dazu Plutarch. comp. Cim. et Lucull. p. 521 ὥσπερ Πλάτων ἐπισκώπτει τοὺς περὶ τὸν Ὀρφέα τοῖς εὖ βεβιωκόσι φάσκοντας ἀποκεῖσθαι γέρας ἐν Ἅιδου μέθην αἰώνιον.

2 Rohde Psyche 288, 1.

3 Herod. V 4 τὸν δ' ἀπογινόμενον παίζοντές τε καὶ ἡδόμενοι γῇ κρύπτουσι, ἐπιλέγοντες ὅσων κακῶν ἐξαπαλλαχθεὶς ἔστι ἐν πάσῃ εὐδαιμονίῃ.

4 Auch Zagreus frühe, Lübbert im Bonner Ind. Sommer 1888, p. IV.

doch wohl erst durch Delphis Vermittelung[1]; nach Eleusis kamen sie erst nach unserm Demeterhymnus. Frühe finden sie sich auch zu Phlya in dem mystischen Gentilgottesdienst der Lykomiden.[2] Wo Dionysos Eingang fand, ist in der Regel auch Orpheus zu finden.[3] Auch Herodot nennt die orphischen und die bakchischen Mysterien zusammen (II 81). Orpheus galt gewöhnlich als der Stifter dieser Geheimlehren.[4] In Eleusis, in Phlya, auch in Delphi wurde er als Stifter oder heiliger Sänger genannt; in Eleusis trat er neben Eumolpos und Musaios. Aber es mufs doch noch eine besondere Art 'orphischer' Weihen gegeben haben neben jenen grofsen Kulten, in denen der göttliche Thracier eine Rolle spielte, auch neben dem überall mächtig um sich greifenden, so zu sagen, neben dem grofsen allgemeinen Dionysoskult. Wir wissen nichts gewisses darüber in ältester Zeit. Aber man darf wohl vermuten, dafs in solchen Winkelkulten die Überlieferungen von dem ewigen Rausche und dem Schlammpfuhle festgehalten und weiter verbreitet sind, die doch ganz so aussehen, als ob sie mit zu den ursprünglichsten Bestandteilen jener von Hause aus so wilden und rohen, orgiastischen nordischen Kulte gehörten.

Im 6. Jahrhundert hat man in Athen bewufst diese entlegeneren mystischen Traditionen aufgegriffen, in einer Zeit allgemeinster Gährung auch in religiösen Dingen, um von der Sünde und Unreinheit der Menschen und von der Strafe drunten eindringlich zu predigen. Da erst[5] scheint der Anfang mit

---

1 Wenn dem Orakel Dem. Mid. § 52 etwas thatsächliches zu Grunde liegt, s. EMaafs im Ind. von Greifswald, Winter 1891, p. III f.

2 Dort ein Apollon Διονυσόδοτος, ein Διόνυσος Ἄνθιος, eine Κόρη Πρωτογόνη, Hymnen des Orpheus u. s. w., Töpffer att. Gen. 39.

3 Auch im Peloponnes wurde Orpheus wie es scheint noch verehrt; im Tempel der Demeter Eleusinia auf dem Taygetos stand ein ξόανον des Orpheus, Πελασγῶν ὥς φασιν ἔργον, Pausan. III 20, 5. Auch als Stifter des Kults der Demeter χθονία in Sparta galt er, Pausan. III 14, 5. Er scheint da auch chthonische Bedeutung gehabt zu haben, und seine Verbindung mit Demeter scheint ähnlich aufgefafst werden zu müssen wie die des Hades mit der Kore, s. Wide Lakonische Kulte 178 f.

4 Aristoph. Frösche 1032 Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε u. s.

5 Vorher läfst sich keine orphische Litteratur nachweisen. Mit der

einer 'orphischen' Litteratur gemacht zu sein. Denn den Orpheus nahm man zum Propheten, eine Autorität, die älter schien als Homer und Hesiod. Damals wird der Vers geschrieben sein von den vielen Thyrsosschwingern und den wenigen Bakchen, damals auch mannigfaches Theogonische gedichtet sein. Wir können uns nur sehr unvollkommen von dem Kreis des Onomakritos im pisistratischen Athen eine Vorstellung machen.[1] Die priesterliche und geistlich poetische Wirksamkeit dieser Leute mufs sehr ausgedehnt und erfolgreich gewesen sein. Die Reste orphischer Poesie und Lehre weisen vielfach schliefslich auf Athen und wohl auf diese Männer zurück. Jene Zeit war mystisch erregt und den schreckenden Offenbarungen von Sünde und Strafe geneigt. Und doch wurde man schliefslich in Athen gegen Onomakritos aufgebracht und verjagte ihn.

Die erste Platostelle schrieb ausdrücklich jenen Orphikern auch die Lehre zu, dafs die Ungeweihten im Hades in einem Siebe Wasser tragen müfsten.[2] Also diese Figuren stammen

---

Einwirkung solcher auf die alten Philosophen ist es eine ganz problematische Sache. Auch die Erwähnung des Orpheus bei Heraklit ist ja nichts als eine Konjektur Cobets, wie Kern wieder betont hat, Hermes XXV 6, 1. Auf die Reinigungsbräuche dionysisch-orphischer Kulte alter Art scheint aber Heraklit anzuspielen fr. 130 Byw. καθαίρονται δὲ αἵματι μιαινόμενοι, ὥcπερ ἂν εἴ τιc ἐc πηλὸν ἐμβὰc πηλῷ ἀπονίζοιτο. Andere Andeutungen, die späteren orphischen oder orphisch-pythagoreischen Lehren ähnlich sehen (fr. 64, 67), lasse ich jetzt bei Seite. Zunächst ist bei der Art unserer Zeugnisse eine Entlehnung der Orphiker aus Heraklit viel wahrscheinlicher (s. namentlich auch Diels Archiv f. Gesch. der Philos. II 91 f.). Der Vergleich des Götterkönigs mit einem spielenden Kinde braucht gewifs auf nichts Orphisches zu gehen (Kern Herm. XXV 6), sondern kann original herakliteisch sein. Es kommt eben auf die Gesamtauffassung der Entwicklung dieser Dinge an; strikte zu beweisen ist im einzelnen fast nichts. Von Empedokles wird unten die Rede sein. — Nebenbei bemerkt ist es schier unglaublich, dafs man in dem Heraklitcitat bei Plutarch de fac. lun. c. 28 p. 943, Herakl. fr. 38 Byw. αἱ ψυχαὶ ὀcμῶνται καθ' Ἅιδην aus ὀcμῶνται gemacht hat ὁcιοῦνται. Eben wegen des Ausdrucks ὀcμῶνται citiert Plutarch!

1 Auch Methapos scheint dahin zu gehören, Kern Hermes XXV 12.

2 Wenn Pausanias sagt von den Wassertragenden, das seien die, welche die Weihen von Eleusis verachtet hätten (X 31, 4), so ist das seine eigene oder seiner Quelle Erklärung. In später Zeit fand ja auch das

auch aus solchen Kreisen. Die Ähnlichkeit dieser Geschichten, der von Tantalos, von Sisyphos und auch von Oknos in ihrer ganzen Conception fällt in die Augen. So hat es die gröfste innere Wahrscheinlichkeit, alle diese Gruppen, wenigstens soweit sie eine erbauliche Tendenz haben, ebenda entstanden zu zu denken. Tantalos hat ja mit der Geschichte von dem, der ewig dürstend und hungernd die Speise über sich und das Wasser unter sich doch nie erreichen kann, — in der Sage safs jener am Göttermahl, zu Häupten hing ihm ein furchtbarer Stein[1] — ebensowenig zu thun wie die Danaiden mit den nie zu Ende kommenden Schöpferinnen oder Sisyphos mit einem ewig erfolglosen Steinwälzer. Auch Tityos endet ja in der Sage ganz anders. Diese tendenziösen Umwendungen und Benennungen sind aus einem Geiste vorgenommen. Merkwürdig, dafs dasselbe Gepräge einer volkstümlichen Erzählung oder eines Märchens wie die Oknosgeschichte[2] auch die Geschichte von dem γέρων[3] hat, der mitten unter den schönsten Genüssen sie nie erreichen kann, und ähnlicher Art ist der Volksglaube, dafs die, welche unverheiratet gestorben seien, nun zu dem λουτρόν ewig ohne Ende Wasser tragen müfsten (das wird doch wohl das Ursprüngliche gewesen sein). Sollte sich auch von einem Steinwälzer das Volk eine ähnliche Geschichte erzählt haben?[4] Haben also jene Mystiker harmlose attische Volks-

---

Orphische in Eleusis Eingang. Da scheint sogar eleusinische Lehre geworden zu sein, dafs die Ungeweihten drunten im Schlamm liegen würden, Aristid. Eleusin. p. 421 Dind. Auf dem Bilde des Polygnot safs ja auch Orpheus unmittelbar vor dem Haine der Persephone (ohne Eurydike). Man denkt unwillkürlich an die unteritalischen Unterweltsbilder, über die unten noch zu reden sein wird.

1 Comparetti Philologus XXXII 227 ff. Vgl. auch Thrämer Pergamos 84 ff.

2 In zwei verschiedenen Versionen, die ganz und gar nicht zusammenpassen.

3 Odyss. XI 584, 590.

4 Sisyphos ist sonst früher als weiser Mann im guten Sinne berühmt, Theogn. 702. — Man verglich ihn scherzhaft mit dem κάνθαρος, der ebenso seine Mistkugel wälzt, s. Ettig Acherunt. 292. Aisch. fr. 233 N² aus dem Cίcυφοc. Vgl. das Sprichwort κανθάρου coφώτεροc, Crusius Verhandl. der Philologenvers. zu Görlitz 1889 S. 34. Vielleicht

überlieferungen und Märchen aufgegriffen, umgestempelt zu Hadesstrafen und mit grofsen mythischen Namen ausgestattet? Tityos dagegen ist wegen seines wohl besonders bekannten schlimmen Frevels herzugenommen[1], und auf ihn ist die bekannte Götterstrafe übertragen, die eigentlich bedeutet, dafs ihm die Todesgeier am Leben fressen (s. oben) und er doch nie sterben kann.[2]

Wie aber auch diese Gestalten im einzelnen zu beurteilen sein mögen, erst in der Zeit aufblühender Mystik können sie in den Homer eingesetzt sein, freilich von Männern, die schon in bewufster Spekulation weit über die rohe Lehre von der μέθη und dem βόρβορος hinausgiengen, aber doch wohl auch von Orphikern. Vielleicht kann dem zu einer gewissen Bestätigung dienen, dafs noch Aischylos die Gestalt und die Strafe des Sisyphos in engste Beziehung zu orphischer Lehre in seinem Satyrspiel[3] Sisyphos gesetzt hat. Zagreus wird dort angerufen (fr. 228). Und da das Stück unzweifelhaft in der Unterwelt spielt, und der Chor des Satyrspiels aus Satyrn bestehen mufs, so kann ein Satyrchor in der Unterwelt nur zugleich als Mystenchor gedacht werden.[4] So werden die Mysten in der Kunst später als Satyrn dargestellt, und diese sind ja so recht die Mysten, die der ewigen Trunkenheit geniefsen, das Gefolge des Dionysos. Noch in später Zeit heifst es auf einer römi-

---

nannte man im Volksscherze den κάνθαρος geradezu Cίcυφος. Sollten da Metamorphosensagen hineinspielen?

1 Bei ihm allein wird das Vergehen genannt, 579 f.

2 Der später auch in die Unterwelt versetzte Ixion war samt seiner Strafe längst im Volksglauben vorhanden, aber zwischen Himmel und Erde. Ähnlich war es mit anderen, die später in den Hades gesetzt wurden.

3 Das beweist der Ton mehrerer Fragmente 226, 227, 233. Darüber werde ich in anderm Zusammenhang ausführlicher zu sprechen haben.

4 Ein Mystenchor trat ja auch in Aristophanes Fröschen, in Kritias Peirithoos auf (fr. 593). Bei Aristotel. de art. poet. p. 1456[a] 2 τὸ δὲ τέταρτον τερατῶδες οἷον αἵ τε Φορκίδες καὶ Προμηθεὺς καὶ ὅcα ἐν Ἅιδου beziehen sich die letzten Worte wohl gerade auf den Sisyphos des Aischylos; die beiden vorher genannten Stücke sind auch solche des Aischylos.

schen Inschrift gerade aus Thracien auf den Tod eines Knaben, der in die Schar der dionysischen Mysten aufgenommen war, dafs ihn jetzt *Bromio signatae mystides* aufnehmen würden als Satyrn zum Genossen auf blumiger Aue.[1] Wie zuweilen auf Bildwerken der trunkene Chor der seligen Mysten-Satyrn neben den Büfsern, z. B. auch dem Sisyphos, dargestellt ist[2], so offenbar bei Aischylos. Er hat unzweifelhaft die Lehren dionysisch-orphischer Mysterien parodiert.

Auch an Spott der Komödie über dieselben Dinge hat es nicht gefehlt. Auf nichts anderes als jenes Gelage der Mysten beziehen sich die Verse aus den Pfannenleckern des Aristophanes: 'Denn wir würden nicht, wenn wir gestorben sind, bekränzt zur Schau liegen noch mit Bakcharisöl gesalbt, wenn wir nicht drunten angekommen sofort zechen müfsten.'[3] Eben dahin gehört ein Fragment aus dem Pythagorista des Aristophon, wo zugleich eine Hadesfahrt verspottet wird[4] — wie wir unten sehen werden, wurden Pythagoreer und Orphiker alsbald fast als identisch betrachtet —; dort heifst es, dafs die Pythagoreer allein von den Toten mit dem Pluton zusammen schmausten wegen ihrer Frömmigkeit.[5] So erwähnt denn

1 CIL III 686 (Macedonien, bei Philippi)

12 *et separatus item vivis in Elysiis;*
sic placitum est divis a(e)terna vivere for(ma)
qui bene de supero lumine sit meritus.
17 *nunc seu te Bromio signatae mystides at se*
florigero in prato congreg(em uti) Satyrum
sive canistriferae poscunt sibi Naides aequ(e)
qui ducibus taedis agmine festa trahas.

Man vergleiche Plutarch Alex. 2: (αἱ περὶ τὸν Αἷμον Θρῇϲϲαι) ἔνοχοι τοῖϲ Ὀρφικοῖϲ καὶ τοῖϲ περὶ τὸν Διόνυϲον ὀργιαϲμοῖϲ ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ.

2 Vgl. z. B. das Sarkophagrelief bei Jahn in den Berichten der sächs. Ges. d. Wiss. 1856 Taf. III (S. 275—277), bei Robert Ant. Sarkophagreliefs II Taf. 52, Fig. 140, S. 153.

3 Aristoph. Ταγηνιϲταί fr. 488 K:

οὐδὲ γὰρ ἂν ἀποθανόντεϲ ἐϲτεφανωμένοι
προὐκείμεθ' οὐδὲ βακκάρει κεχριμένοι,
εἰ μὴ καταβάντας εὐθέωϲ πίνειν ἔδει.

4 Rohde Rhein. Mus. XXVI 557 (s. u.).

5 Aristophon fr. 12. 13 K.:

ἔφη καταβὰϲ εἰϲ τὴν δίαιταν τῶν κάτω
ἰδεῖν ἑκάϲτουϲ, διαφέρειν δὲ πάμπολυ

auch die Unterweltsschilderung des Axiochos, die sich orphischem Glauben fast ganz, wenn auch z. T. nur im Anschlufs an Platons Angaben anschliefst, cυμπόcια εὐμελῆ (p. 371[d]). Solche Anspielungen finden sich dann auch weiterhin immer wieder; so beschreibt Plutarch[1] den Ort der Seligen κρᾶcιν οἷον ὁ οἶνος τοῖc μεθυcκομένοιc ἐμποιοῦcαν — — καὶ τὸν τόπον ἐν κύκλῳ κατεῖχε καὶ γέλωc καὶ πᾶcα μοῦcα παιζόντων καὶ τερπομένων· ἔλεγε δὲ ταύτῃ τὸν Διόνυcον εἰc θεοὺc ἀνελθεῖν καὶ τὴν Cεμέλην ἀνάγειν ὕcτερον. Schon dieser letzte Satz zeigt, dafs Plutarch die Tradition von Dionysoskulten wiedergibt, welche die alten dionysisch-orphischen Lehren damals so eifrig weiter pflegten. Kein Wunder, dafs auch Lukian[2], nun freilich die wunderbaren Dinge des Schlaraffenlandes einmischend, von dem cυμπόcιον auf dem elysischen Felde erzählt. Auf nichts anderes bezieht es sich auch, wenn in einer Grabelegie auf einen Knaben aus römischer Zeit gesagt wird, dafs ihm die Thiasoten des Dionysos den Kranz geflochten hätten.[3] Mehrere der angeführten Stellen — auch die aus Platon oben citierte — sprachen es ja aus, dafs die Mysten bekränzt drunten cυμπόcιον halten sollten.[4] Endlich mögen

---

τοὺc Πυθαγοριcτὰc τῶν νεκρῶν· μόνοιcι γὰρ
τούτοιcι τὸν Πλούτωνα cυccιτεῖν ἔφη
δι' εὐcέβειαν — εὐχερῆ θεόν —.

1 Plut. de ser. num. vind. p. 565 f.

2 Ver. hist. II 14 (vgl. 5).

3 Kaibel Epigr. 153 auf ein Knäblein von 7 Jahren:

7 ff. πάcαc γὰρ λοιβάc τε καὶ ὅcca μέμηλε θεοῖcιν
εἵνεκ' ἐμῆc ψυχῆc οὐ λίπε μειλιχίοιc.
καὶ γάρ μ' Εὐμ[όλποιο] θυηπόλοι εἰρεcιώνην
τ]εύξαντεc [μεγάλην ὤπ]αcαν εὐκλεΐην.
cτέμμα δέ [μοι πλέξαντο] Διωνύcου θιαcῶται,
πυρφό[ρου ἐν Δηοῦc μυcτι]κά τ' ἐξετέλευν.

4 In wie weit solche Vorstellung auf die Darstellungen der sog. 'Totenmahle', die ursprünglich damit jedenfalls nichts zu thun haben, eingewirkt hat, bedürfte einer weitläufigeren Einzeluntersuchung; s. besonders Le Blant rev. archéol. XX 1869, 233 ff., über solche Beziehung etruskischer Grabgemälde Helbig Annali dell' Instit. 1870, 18 ff. Die sehr gewöhnliche Auffassung der himmlischen Seligkeit als eines Mahles bei

hier nur noch die Verse des alexandrinischen Epigrammatikers Dioskurides auf Anakreon einen Platz finden, die von dionysischer Trunkenheit im Hades reden, nicht ohne deutlich an die bekannten Herrlichkeiten der Fluren der Seligen zu erinnern (Anthol. Pal. VII 31):

Ϲμερδίῃ ὦ ἐπὶ Θρῃκὶ τακεὶϲ καὶ ἐπ' ἔϲχατον ὀϲτεῦν
κώμου καὶ πάϲηϲ κοίρανε παννυχίδοϲ,
τερπνότατε Μούϲῃϲιν Ἀνάκρεον, ὦ 'πὶ Βαθύλλῳ
χλωρὸν ὑπὲρ κυλίκων πολλάκι δάκρυ χέαϲ,
αὐτόματοί τοι κρῆναι ἀναβλύζοιεν ἀκρήτου,
κὴκ μακάρων προχοαὶ νέκταροϲ ἀμβροϲίου,
αὐτόματοι δὲ φέροιεν ἴον, τὸ φιλέϲπερον ἄνθοϲ,
κῆποι καὶ μαλακῇ μύρτα τρέφοιτο δρόϲῳ·

---

den Christen, in ihren Büchern (z. B. auch Luc. XII 37, XXII 29) und Bildern (s. z. B. Le Blant les sacrophages d'Arles p. XXXVI, die Zusammenstellung bei FXKraus Realencykl. der christl. Altertümer II 355 ff.), * ist gewifs nicht ohne Einwirkung jenes orphischen Glaubens entwickelt (über *pie zeses* u. dgl. s. unten). Freilich findet sich ähnlicher Glaube bei den verschiedensten Völkern, je nach deren Kulturzustand roher oder verfeinerter. An die Gelage von Walhalla brauche ich nur zu erinnern, auch der indische Yama sitzt mit Göttern und Seligen unter herrlichen Bäumen beim Trunk (Zimmer altind. Leben 412), und Völkerschaften Mittelamerikas lassen die Verstorbenen bei den Göttern in unterirdischen Höhlen einkehren, um die Glückseligkeit einer ewigen Trunkenheit zu geniefsen, Max Müller Essays, deutsche Übers. II 238 vgl. Ettig Acheruntica 296, 3. So ist es natürlich, dafs die Vorstellung von der Trunkenheit und dem Schlammpfuhl im Jenseits herkam von den rohen und sinnlichen, leidenschaftlichen und religiös-schwärmerischen und doch wieder stumpfen und düstern Thraciern. Merkwürdig, dafs wir auch gerade bei den Thraciern in später Zeit von Gelagen am Grabe der Verstorbenen hören und zwar durch Inschriften, die den Thiasoten des Liber Pater bestimmte Summen zu dem Zwecke widmen, dafs von den Zinsen an dem betreffenden Grabmal von ihnen alljährlich Schmausereien abgehalten würden, und zwar an dem Tage der Rosalien, 'wenn der Sommereinzug gefeiert wurde und bakchische Festlust herrschte', s. Tomaschek in den Sitzungsber. der Wiener Akad. d. Wiss. LX 1868, Phil. hist. Classe, S. 351 ff. Über die Bedeutung dieser Sitte vgl. Rapp Be- * ziehungen des Dionysoskult zu Thrakien und Kleinasien 13. Dafs es noch alt nationaler Brauch (vgl. Herod. V 8) ist, zeigen die Orts- und Eigennamen und ihre altertümlichen Endungen, s. Töpffer att. Genealogie 36.

ὄφρα καὶ ἐν Δηοῦς[1] οἰνωμένος ἁβρὰ χορεύσῃς,
βεβληκὼς χρυσέην χεῖρας ἐπ' Εὐρυπύλην.[2]

Ebenso wenig wie das Glück der Seligen wurde die Qual der Verdammten vergessen[3], aber doch traten in der nächsten Zeit diese Bilder viel mehr in den Hintergrund und wurden erst in den späten Jahrhunderten, deren wüstem Aberglauben solche rohe Schreckmittel wieder recht zusagten, mit besonderer Vorliebe hervorgeholt und ausgemalt. Ein später orphischer Hymnus nennt die Göttin des Totenreichs geradezu βορβοροφόρβα[4], und Lukian[5] erzählt von einem Strome des Schlammes (βορβόρου) in dem Strafort der Unterwelt, einem des Blutes und einem des Feuers, die gewaltig fluten. Derselbe führt auch in seinem Alexandros (c. 28) einen Orakelvers des Lügenpropheten an als Antwort auf die Frage, was Epikur im Hades mache, μολυβδίνας ἔχων πέδας ἐν βορβόρῳ κάθηται.

Dieser Vorstellung entsprachen jene Sühne- und Reinigungsriten der Orphiker, wie sie von ihnen auch im 5. Jahrhundert angewendet wurden: sie beschmierten mit Lehm und Schlamm oder auch Gips und wischten ihn wieder ab zur Versinnbildlichung der Reinigung und Lustration. Über diese Riten des περιμάττειν und besonders über eine Partie in Aristophanes' Wolken, die solche Gebräuche orphischer Katharten damaliger Zeit verspottet, habe ich an anderer Stelle ausführlicher gesprochen.[6] Dafs das die Leute waren, die den Rausch drunten und den Schlammpfuhl kannten, zeigt deutlich genug

1 = ἐν Ἅιδου.

2 Anspielung auf die Geliebte des Anakreon und zugleich den Namen der Unterweltsgottheit.

3 Auch bei Plat. Phaid. p. 113[a] heifst es von dem einen der Unterweltsflüsse (dem Pyriphlegethon) ἐκπίπτει εἰς τόπον μέγαν πυρὶ πολλῷ καόμενον καὶ λίμνην ποιεῖ μείζω τῆς παρ' ἡμῖν θαλάττης, ζέουσαν ὕδατος καὶ πηλοῦ. ἐντεῦθεν δὲ χωρεῖ κύκλῳ θολερὸς καὶ πηλώδης κτλ.

4 Papyr. Paris. v. 1416 Wess. s. de hymn. orph. p. 49. Weitere Verse des Hymnus heifsen (Pap. v. 1418 f.):

πέμψον δ' Ἐρινὺν ὀργογοργονιστρίαν (s. oben S. 54 f.)
ψυχὰς καμόντων ἐξεγείρουσαν πυρί.

5 Ver. hist. II c. 30.

6 Rhein. Mus. XLVIII 275 ff.

die oben angezogene Republikstelle des Platon, wo er im unmittelbaren Anschlufs an jene Lehren die Gaukler und Propheten schildert, die zu den Thüren der Reichen gehen und sie glauben machen, dafs sie Gewalt von den Göttern bekommen hätten durch Opfer und Beschwörungen das Unrecht, das einer selbst oder seine Vorfahren begangen, zu heilen; wenn einer einem Feinde schaden wolle, so könnten sie das sehr leicht, da sie durch gewisse Zwing- und Bannsprüche die Götter ihnen zu dienen bewegen könnten. Es werden auch Dichterstellen angegeben, die diese Gaukler anzuführen pflegten, von dem bequemen Weg des Lasters und von dem langen und steilen der Tugend und es wird eines Haufens von Büchern des Musaios und Orpheus, die sie herbeibrächten, Erwähnung gethan. Danach vollführten sie ihre Weihen und wüfsten Privatleute und sogar ganze Städte zu bereden, da sie Erlösung und Reinigung brächten, noch bei Lebzeiten; durch ihre Weihen könnten sie erlösen von dem Unheil dort; die aber nicht hätten opfern lassen, erwarte Schreckliches.[1]

Da haben wir das beste Bild von diesen damals schon so abergläubischen Beschwörern und religiösen Charlatanen.[2] Diese Orphiker hat Platon verachtet und bekämpft; andere Orphiker hat er anerkannt, von ihnen gelernt und in seine Schriften vieles übernommen. Von diesen anderen wird nachher zu reden sein.

Die Gläubigen der niedrigen Winkelmysterien waren später noch gerade so, nur noch zahlreicher und noch abergläubischer und übten womöglich noch plumper ihre rohen Reinigungen. Ich will nur die πηλώσεις und καταβορβορώσεις erwähnen (Plut. de superst. 3), die sie zu Plutarchs Zeit als Sühnemittel an-

1 τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει. Das ganze von 364c—365a.

2 Wie sehr schon damals mit Orpheus und Orphischem Beschwörung und Zauber verbunden war, zeigt namentlich auch Eurip. Cycl. 646 f.:

ἀλλ' οἶδ' ἐπῳδὴν Ὀρφέως ἀγαθὴν πάνυ
ὡς αὐτόματον τὸν δαλὸν εἰς τὸ κρανίον
στείχονθ' ὑφάπτειν τὸν μονῶπα παῖδα γῆς.

(Vgl. Alcest. 966 ff.)

wandten, ja sie wälzten sich nackt im Schlamme und sagten dabei, was sie gesündigt hätten.[1]

Wie weit aber schon im 5. Jahrhundert von den orphischen Telesten das Unterweltsbild, das jene Riten zur Voraussetzung haben, ausgemalt war, zeigt eben die Stelle der aristophanischen Frösche von Finsternis und Schlamm und ewig fliefsendem Kot. Und aufserdem läfst einen Blick in noch weiter ausgemalte widerliche Vorstellungen derart thun, wie sie für uns erst wieder in spätester Zeit, ja erst in der Apokalypse des Petrus auftauchen, ein Fragment des aristophanischen Gerytades: irgend welche, die in den Hades hinabkommen, soll wegschwemmen ὁ τῆς διαῤῥοίας ποταμός. Der Witz hat keinen Sinn, wenn nicht irgend wer damals an einen solchen Flufs im Hades glaubte. Wir wissen ja nun, wer dergleichen aufgebracht hat.[2]

Ehe wir andere Wege verfolgen, mag uns wiederum ein Blick auf die Apokalypse zeigen, dafs es gerade diese Vorstellung ist, mit der hauptsächlich die Schilderung des Straforts im Hades bestritten wird: (v. 23) λίμνη τις ἦν μεγάλη πεπληρωμένη βορβόρου φλεγομένου, ἐν ᾧ ἦσαν κτλ. (v. 26) τόπον τεθλιμμένον, ἐν ᾧ ὁ ἰχὼρ καὶ ἡ δυσωδία τῶν κολαζομένων κατέῤῥεε καὶ ὥσπερ λίμνη ἐγίνετο ἐκεῖ. (v. 31) ἐν δὲ ἑτέρᾳ λίμνῃ μεγάλῃ καὶ πεπληρωμένῃ πύου καὶ αἵματος καὶ βορβόρου ἀναζέοντος. Dieser furchtbare Pfuhl ist das immer wieder variierte Hauptmittel der Qual, das erste, was in dieser Hölle gedacht war; daran hat sich alles andere erst angeschlossen.

---

1 c. 7 πολλάκις δὲ γυμνὸς ἐν πηλῷ κυλινδούμενος ἐξαγορεύει τινὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ καὶ πλημμελείας κτλ.

2 Aristoph. Gerytades fr. 149. 150, v. 12 ff. K. Überliefert ist: *

τούτους γὰρ ἣν πολλῷ ξυνέλθῃ ξυλλαβὼν
ὁ τῆς διαῤῥοίας ποταμὸς οἰχήσεται.

Von ᾀδοφοῖται, feigen, erbärmlichen Leuten, die drunten nichts ausrichten werden, ist die Rede. πολύς hat man geschrieben, unmöglich nach Sinn und Sprachgebrauch. ἣν πολλοὶ ξυνέλθωσιν, λαβὼν. (Kock) verstehe ich gar nicht. In πολλῷ steckt der Fehler. Wenn sie das und das fafst, wird sie der Diarrhöflufs fortschwemmen, in dem Doppelsinn der furchtbaren Angst und eines bekannten Kotflusses der Unterwelt. Ich komme immer wieder auf Γοργώ zurück: das ist das Ungeheuer, das Odysseus fürchtet in der Unterwelt; aufserdem vgl. Frösche 477 διασπάσονται Γοργόνες. S. oben S. 48 f. Usener schlägt vor ἣν μόλωσι, * νέρθεν ξυλλαβὼν κτλ.

III.

Orphisch-pythagoreische Hadesbücher.

1.

Pythagoras aus Samos hat wohl schon in seiner ionischen Heimat die orphisch-dionysischen Mysterien und ihre Propheten kennen gelernt. Dafs er aufserdem stark von apollinischer Religion, vielleicht gerade delphischen Traditionen beeinflufst war, deutet eigentlich schon sein Name an, es ist aber auch durch vieles in Glauben und Sitte seiner Anhänger aufser Zweifel gesetzt. Jedenfalls aber hat sich mit der Ordenslehre, die er in Unteritalien verbreitet, alsbald die orphische Doktrin aufs engste verbunden. Wir werden den Pythagoras 'für einen jener religiösen Reformatoren des sechsten Jahrhunderts zu halten haben, die in der tieferen Deutung des längst geheiligten Dienstes der chthonischen Götter eine beruhigende Lösung des dunkeln Rätsels von der Existenz des Übels und des Schmerzes suchten: zu einer Zeit, da von ernsteren Gemütern zugleich die Qual des Daseins und der Schauder vor der drohenden Vernichtung drückender als früher und bis zur Pein lebhaft empfunden wurde.'[1] Der pythagoreische Bund bezweckte ja in der Hauptsache, ehe nach mannigfachen Wandlungen seiner Lehre[2] auch andere Interessen stärker hervortraten, nichts anderes als Rettung der Seelen, Befreiung aus diesem Leibe und Bewahrung vor den Strafen des Jenseits. Wir können von pythagoreisch-orphisch-bakchischen Gemeinden und Mysterien in Unteritalien sprechen; denn die einzelnen Elemente

---

1 Rohde Rhein. Mus. XXVI 555.

2 ADöring Wandlungen in der pythagoreischen Lehre im Archiv f. Gesch. der Philos. V 503 ff.

sind alsbald für uns wenigstens ununterscheidbar in einander geflossen. Das Dunkel, das immer noch über diese mystischen Brüderschaften gebreitet war, ist vor kurzer Zeit wesentlich gelichtet worden durch die Funde, die man in Gräbern um Thurioi und Petelia gemacht hat, gerade in jenen Gegenden, wo vor mehr als zweitausend Jahren die geheimnisvollen Ordensgenossen gewandelt sind. Auf den Goldtäfelchen, welche die Toten in der Hand gehalten zu haben scheinen, stehen Verse verschiedener Art.

Drei Täfelchen, deren Inschriften auf einen zu Grunde liegenden Text zurückgehen, geben einen Hymnus, das Gebet, das der Myste drunten vor der Königin der Unterirdischen und den andern Göttern sprechen soll, um als Geweihter jener Mysterien erkannt und, nachdem die Leiden des κύκλος, der Wanderung für die Seele überstanden sind, eingelassen zu werden zu den Wohnungen der Heiligen. Die Antwort, die ihm werden wird, steht gleich dahinter: 'Seliger und Gebenedeiter, du wirst nicht mehr ein Sterblicher, sondern ein Gott sein.' Ein merkwürdiges, nicht mehr metrisches Sätzchen hat sich als eine Art Mystenparole, ein Symbolum der Geweihten erwiesen.[1]

Wortreicher steht dieselbe Verheifsung auf einem andern Blättchen in Form eines Orakels ohne das Gebet des Mysten, nur mit der vorausgeschickten Anweisung, drunten nach rechts zu gehen, 'nachdem man alles sorgfältig beobachtet habe.'[2]

---

1 Diesen Hymnus, der in 3 Varianten erhalten ist, habe ich behandelt de hymnis orph. p. 31; für den Text und dessen Einzelerklärung mufs ich darauf verweisen.

2 Diese Inschrift (zuletzt bei Kaibel IGSI no. 642; vgl. de hymn. orph. 37, 4) lautet: *

'Αλλ' ὁπόταμ ψυχὴ προλίπῃ φάος ἠελίοιο,
δεξιὸν ε...οιας δεῖ τινα πεφυλαγμένον εὖ μάλα πάντα·
χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα· τὸ δ' οὔπω π[ρ]όςθε ἐπεπόνθεις·
θεὸς ἐ[γ]ένου ἐξ ἀνθρώπου, ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες.
χαῖρ[ε], χαῖρε, δεξιὰν ὁδοιπορῶν
λειμῶνάς τε ἱεροὺς κατ[ά τ'] ἄλσεα Φε[ρ]σε[φ]ονείας.

An der Herstellung des zweiten Verses verzweifle ich (Kaibel: εἴςιθι ὡς δεῖ, hat ῥοίας dagestanden?), da offenbar nicht nur das metrische Gefüge gelöst ist, wie so oft in der Überlieferung dieser mystischen Poeme, sondern auch das Überlieferte durch Ausfall von Worten und Einschub

Ein drittes Täfelchen gibt ausführliche Schilderung dessen, was man im Hades finden werde: zur linken eine Quelle mit einer weifsen Cypresse dabei, der man sich nicht nahen solle. Eine andere Quelle der Mnemosyne werde man finden, aus der kaltes Wasser fliefse. Dann folgen die Worte, die man sagen soll, und man wird von dem Wasser getränkt werden und dann mit den anderen Heroen herrschen. Die letzten Reihen sind verstümmelt und unverständlich. Diese Inschrift ist für uns so wichtig, dafs der Text derselben hier stehen * mag (bei Kaibel a. a. O. nr. 641):

εὑρήσσεις δ' Ἀίδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην,
πὰρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἑστηκυῖαν κυπάρισσον·
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.
εὑρήσεις δ' ἑτέραν,-τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπίπροσθεν ἔασιν.
εἰπεῖν· γῆς παῖς εἰμι καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί·
δίψηι δ' εἰμὶ αὔη καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' αἶψα
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης.
καὐ[τοί σο]ι δώσουσι πιεῖν θείης ἀπ[ὸ κρήν]ης,
καὶ τότ' ἔπειτ' ἄ[λλοισι μεθ'] ἡρώεσσιν ἀνάξει[ς.
. . . ίης τόδε . . . . θανεῖ[σ]θ[αι]
. . . . . . τόδ' ἔγρα[ψε . . . .
. . . . σκότος ἀμφικαλύψας.

Diese Verse, offenbar ausführlicheren Schilderungen des Hinabgangs zum Hades entnommen, wurden in verschiedene Formen gefafst den Toten mitgegeben, als Anweisung gewissermafsen ihres Wegs und dessen, was sie zu beobachten, und der Worte, die sie drunten zu sprechen hätten.

Auf einer weiteren Tafel haben die Herausgeber leider nur die Namen Πρωτόγονος, Γῆ παμμήτωρ, Κυβέλη, Κόρη, Τύχη, Φάνης, Δημήτηρ entziffert[1], Namen freilich, die aufs deutlichste

---

anderer Formeln geradezu sinnlos geworden ist; sieben Füfse in einem Verse wären sonst in solcher Poesie gar nicht ohne Beispiel (s. unten S. 107).

* 1 Journal of hellenic studies III 114, Notizie degli scavi 1879, 157. Kaibel hat diese Namen übersehen (s. Gomperz D. Ltztg. 1892 Nr. 51

zeigen, dafs die orphische Lehre, die wir genauer erst aus viel späterer Zeit kennen, schon damals bis zu der charakteristischen Gestalt des Πρωτόγονος Φάνης entwickelt war. Kybele, die grofse Mutter, war ja auch schon früh in den Kult von Eleusis gekommen und ist gewifs schon in Athen in den orphisch-dionysischen Kult aufgenommen[1], vielleicht samt manchen fremdländischen Bräuchen, wie sie die fremden Kultgenossen der Μήτηρ μεγάλη namentlich im Peiraieus geräuschvoll ausübten. Gerade mit orphischen Riten scheint denn auch die grofse Mutter nach Rom in den Kult der Bona Dea gekommen zu sein.[2] Von der Allmutter Erde wird gleich noch die Rede sein, Kore aber und Demeter nehmen nicht Wunder in solchem Mysterienkult.[3] Auffallen könnte die Tyche, die in solchem Kreise für uns erst wieder im LXXII. Hymnus der orphischen Liedersammlung erscheint, wo sie merkwürdigerweise auch als τυμβιδίη angerufen wird. Sollte sie in jener orphisch-pythagoreischen Lehre als eine Verteilerin der neuen Lebenslose in der Unterwelt eine Rolle spielen?[4]

---

col. 1644). Meine Bemühungen, über den Text dieser Tafel, der lesbar aber unverständlich sein soll, weitere Auskunft zu erlangen, sind erfolglos geblieben.

1 Oder war gar schon in der thracischen Heimat mit ihm verbunden gewesen, s. Strabo X p. 469 ff. mit den Citaten aus Pindar und Aischylos.

2 Vgl. Philologus LII (1893) 5, 7 ff.

3 Unter den orphischen Hymnen stehen XL Δήμητρος Ἐλευσινίας (darin zugleich Kore v. 13), XLI Μητρὸς Ἀνταίας (darin Eubuleus v. 8), XLII Μίσης zusammen, in denen ganz ausdrücklich (XL 6, XLI 4, XLII 5) die eleusinische Herkunft der Gottheiten betont wird. Ganz analog stehen zusammen auf einer Inschrift von Paros bei Bechtel Inschr. ion. Dial. Nr. 65 (zuerst publiciert Ἀθήναιον V 15 Nr. 5): Ἐρασίππη Πράσωνος Ἥρῃ, Δήμητρι θεσμοφόρῳ καὶ Κόρῃ καὶ Διὶ Εὐβουλεῖ καὶ Βαβοῖ. Dieses inschriftliche Zeugnis für Βαβώ wie andere (CIG 4142; Kuhns Zs. XXVIII 386 Nr. 2; Bull. de corr. hell. 1879, 377), auf die mich Wilhelm Schulze aufmerksam macht, habe ich Philol. LII 4 ff. heranzuziehen versäumt. Das Vorkommen der Βαβώ mit den eleusinischen Mysteriengottheiten gerade in Paros ist für die Geschichte dieser Göttin und vielleicht auch der Mise nicht unwichtig (s. Philol. a. a. O. S. 12).

4 Sonst wird Tyche in orphischer Lehre nur einmal bezeugt bei Simplic. in Aristot. phys. auscult. II 4, p. 333, 15 Diels: καὶ παρ' Ὀρφεῖ δὲ

Denn die Lehre von der Seelenwanderung ist auch auf den Täfelchen das Bemerkenswerteste. 'Ich habe Bufse abgelegt wegen ungerechter Thaten', sagt der Myste, der nun aus dem schrecklichen schmerzensreichen 'Kreis' entronnen ist.[1] Dieser κύκλος ist der Kreislauf immer neuer Geburten, bis die Seele dahin zurückkehrt, von wo sie ausgegangen ist, und der Kreis damit geschlossen ist. Denn sie ist göttlichen Geschlechts, ist ein Gott gewesen und wird nun wieder ein Gott[2],

---

μνήμης τετύχηκε (ἡ Τύχη). Ob das auf den Hymnus geht, kann man nicht wissen. Vielleicht ist sie geradezu eine Art Todesgöttin wie Μοῖρα auch in dem Täfelchen ἀλλά με Μοῖρ' ἐδάμασσεν —, s. de hymn. orph. S. 31, v. 5. Dazu vgl. jetzt in der Inschrift von Gytheion in der Ἐφημ. ἀρχ. 1892 (Athen 1893) p. 199:

ἥρπασε _ ◡ ◡ _ Μοῖρα πρὸς ἀθανάτους.

Aufserdem s. Soph. fragm. 624 N²:

οὐ γὰρ πρὸ μοίρας ἡ Τύχη βιάζεται.

* Μοῖρα und Τύχη werden nebeneinander genannt, Eurip. Iph. Aul. 1137. Verteilerin der Lebenslose ist die eine Μοῖρα (Lachesis) in der Unterwelt bei Plato (Rep. X p. 617ᶜ) vgl. fragm. trag. inc. 505 N²:

ἡ τὰ θνητῶν καὶ τὰ θεῖα πάντ' ἐπισκοποῦσ' ⟨ἀεὶ⟩
καὶ νέμουσ' ἡμῶν ἑκάστῳ τὴν κατ' ἀξίαν Τύχη
μερίδα.

Die Seelenwanderung wird auch als τροχὸς τῆς γενέσεως (orph. Frgm. 226), als *rota* (Verg. Aen. VI 748) bezeichnet. Tyche mit dem Rade wäre sehr wohl als Verteilerin der Lebenslose und Lenkerin des κύκλος zu denken. Tyche und Moira sind später immer mehr in einander geflossen. Auch Τύχαι giebt es später (Abraxas 105 f.). Bei Nicetas Eug. hat Τύχη die merkwürdigen Beinamen ἀγρία, παλαμναία, ἀλάστωρ, Rohde gr. Rom. 282, 1. Die Neugriechen reden auch von der Τύχη eines einzelnen Menschen, BSchmidt Volksleben der Ngr. 221. Über ähnliche Vorstellungen von der Moira s. Abraxas 74 und 95.

1 In dem Text de hymn. orph. 31 bes. v. 4 und 8.

2 Dafs die seligen Geister der Verstorbenen zu den Göttern eingehen, ist uralter Glaube (vgl. Hesiods Werke 122). δαίμονες werden sie öfter genannt (Aisch. Pers. 618, Eur. Alc. 1003; so ist auch Alc. 1140 μάχην συνάψας δαιμόνων τῷ κοιράνῳ, nämlich dem Θάνατος, zu erklären; schon beginnt sich der Ausdruck δαίμονες, der für die Verstorbenen als 'Götter' gebräuchlich geworden war, abzuschwächen so sehr, dafs man auch die Toten als dem Thanatos unterthan typisch so nennen kann: man darf solch leises Durchscheinen späterer Bedeutung nicht übersehen, am wenigsten durch Änderung zukleben), was in alter Zeit wenigstens so viel als θεός ist.

nachdem sie das πάθημα erlitten hat (das sie früher noch nicht ausgeduldet hatte: nämlich als sie früher in den Hades kam, da sie dann immer wieder in einen Leib eingehen und noch weiter leiden mufste); die Seele hat nun endlich für ungerechte Thaten die Strafe abgebüfst. Es wird also ein Sündenfall göttlicher Geister gelehrt.

Wer diese Seelenwanderung zuerst gelehrt, ob die Pythagoreer, ob die Orphiker — bald diesen, bald jenen wird das zugeschrieben —, ob sie von solchen Mystikern selbständig entwickelt oder von anderen übernommen und von wem, das ist alles bisher nicht auszumachen gewesen. Für uns tritt diese Lehre

---

Es ist eigentlich schwer zu begreifen, wie Bernays die Vorstellung, die dem ὀπίσω δὲ θεοὶ τελέθονται v. 104 des pseudo-phokylideischen Gedichts zu Grunde liegt, mit so grofser Entschiedenheit für 'ungriechisch' und 'unrömisch' erklären konnte (über das Phok. Ged., Gesamm. Schriften I 205). Harnack hätte das auch nicht für christlichen Ursprung geltend machen sollen, der freilich eine Menge Beispiele für diese Ausdrucksweise auch bei den Christen anführt, Dogmengesch. I 82, 2; Theol. Litztg. 1885 Sp. 160. Auch der Schlufs der vielfach verwandten pythagoreischen χρυσᾶ ἔπη lautet, v. 70 f.:

ἢν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς,
ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός.

Ähnlich schon Empedokles (v. 355 Stein): *

χαίρετ', ἐγὼ δ' ὔμμιν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος — —.

Für Römisches brauche ich nur an die *dei parentes* zu erinnern (Steuding bei Roscher Lex. II 244), z. B. Cornel. Nep. fr. 28 p. 123 Halm: *ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem. In eo tempore non pudet te eorum deum preces expetere, quos vivos ac praesentes relictos atque desertos habueris?* vgl. Catull 68, 65. — Die dem Dionysios von Halikarnass zugeschriebene Ars rhet. VI 5 gibt sogar als allgemeine rhetorische Vorschrift für die Grabrede, man müsse zuletzt über die Seele sprechen, dafs sie unsterblich sei, und dafs es für solche Männer wie diese, die unter den Göttern sein werden, besser war, dorthin zu gehen. Eine Stelle des aischyleischen Agamemnon (v. 1547 ff.) τίς δ' ἐπιτύμβιον αἶνον ἐπ' ἀνδρὶ θείῳ — πονήσει (der Chor fragt so, als Agamemnon erschlagen und keiner von seinen Blutsverwandten da ist) zeigt, dafs auch damals in Griechenland der nächste Verwandte die Pflicht hatte, dem Toten als einem θεός die *laudatio funebris* zu halten. Doch würde es hier zu weit führen, diese *laudationes* und ihren sacralen Inhalt zu verfolgen.

in Griechenland zuerst in den besprochenen orphisch-pythagoreischen Kreisen auf. Das Leben oder die Leben sind Strafe für alte Schuld, das ist die Lehre, und dort wird auch zuerst das Wort von dem Kerker dieses Leibes (cῶμα — cῆμα) gesprochen sein, das bald dem Philolaos als dem ersten, bald den Orphikern ausdrücklich zugeteilt wird.[1]

Dafs die beiden Quellen der Lethe und der Mnemosyne so erst für die Seelenwanderungslehre gruppiert und gedeutet sind, liegt auf der Hand; darum können sie aber doch auf alten volkstümlichen Glauben zurückgehen, auch wenn wir dafür kein Zeugnis haben[2], und vielleicht beide aus alten Vorstellungen vom 'Jungbrunnen' geflossen sein.[3] Ob die Mnemosyne- und Lethequelle in der Höhle des Trophonios zu Lebadea nach Pausanias' Schilderung[4], der auch von einer
* Τύχη ἀγαθή neben einem δαίμων ἀγαθός (nebeneinander angerufen auch in den orphischen Hymnen LXXII und LXXIII) spricht und Demeter dort erwähnt, erst der Einwirkung orphischen Glaubens ihr Dasein oder ihre Benennung verdanken, würde sich mit Sicherheit schwerlich entscheiden lassen. Von dem Vorhandensein derselben Vorstellungen im späteren orphischen Kult zeugt der LXXVII. Hymnus auf Mnemosyne, der mit der Bitte schliefst (v. 9f.):

μύσταις μνήμην ἐπέγειρε
εὐιέρου τελετῆς, λήθην δ' ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε.

Von Pythagoras wird es als etwas ganz besonderes angegeben, dafs er im Leben und im Tode Erinnerung (μνήμην) gehabt habe an das, was er erlebt (Laert. Diog. VII 4). Eine Trennung

---

1 Plat. Kratyl. p. 400c wird es denen ἀμφὶ Ὀρφέα zugeschrieben, den Philolaos citiert Clem. Al. Strom. III 433, Theodoret. graec. aff. cur. V 14.

2 Λήθης πεδίον kommt zum ersten Male gerade in jener Fröschescene vor, s. Rohde Psyche 290.

3 Grimm Deutsche Mythol.[2] 554. Rohde gr. Roman 207.

4 Pausan. IV 39 ff.: ἵνα λήθη γένηται πάντων ἃ τέως ἐφρόντιζε καὶ ἐπὶ τῷδε ἄλλο αὖθις ὕδωρ πίνειν Μνημοσύνης· ἀπὸ τούτου τὸ μνημονεύειν τὰ ὀφθέντα οἱ καταβάντι. Der Wiederaufgestiegene wird auf einen θρόνος Μνημοσύνης gesetzt, er mufs sagen, was er gesehen und gehört, und das wird ihm dann ausgelegt.

der Toten im Hades in solche, die der μνήμη pflegen, und solche, die der λήθη anheimgefallen sind, ohne dafs aber die Symbolik der beiden Quellen erwähnt würde[1], gibt auch Plutarch an einer freilich sehr verderbten und im einzelnen vielfach unverständlichen Stelle an (de occult. viv. c. VII p. 1130c): das Leben der Seligen schildert er auch mit Versen des oben (S. 30) angeführten Pindarfragments und erwähnt dann auch διατριβὰς ἔχουσιν ἐν μνήμαις καὶ λόγοις τῶν γεγονότων καὶ ὄντων. Er erwähnt dann auch das Geschick der Gottlosen: ἡ δὲ τρίτη τῶν ἀνοσίως βεβιωκότων καὶ παρανόμων ὁδός (von zwei Wegen ist bisher nicht die Rede gewesen) ἐστιν εἰς ἔρεβός τι καὶ βάραθρον ὠθοῦσα τὰς ψυχάς,

ἔνθεν τὸν ἄπειρον ἐρεύγονται σκότον
βληχροὶ δνοφερᾶς νυκτὸς ποταμοί

(offenbar aus demselben Pindargedicht, wo also auch von dem Aufenthalt der Ungerechten drunten die Rede war) δεχόμενοι καὶ ἀποκρύπτοντες ἀγνοίᾳ καὶ λήθῃ τοὺς κολαζομένους. Fragen wir, woher Plutarchos diese Schilderung entnahm, so wird jedem der beachtet, wie eng diese Prosasätze zusammenhängen mit den citierten Versen — und die zwei zuletzt angeführten sind, wie auch das Metrum zeigt, aus demselben Pindargedicht, aus dem die zuerst ausgeschriebenen waren, die wir mit einer ganzen Reihe der nächst folgenden aus desselben Plutarch consol. ad Apoll. c. 35 kennen, — jedem * wird klar sein, dafs das ganze, soweit es angeführt wurde, teils wörtlich, teils paraphrasiert denselben pindarischen Threnos wiedergibt. Wo wir aber dessen Quelle zu suchen haben, kann erst später erörtert werden, und dann wird auch die τρίτη ὁδός nicht mehr unerklärt bleiben.

Zunächst gilt es noch ein merkwürdiges Beispiel einer verwandten Auffassung der λήθη zu erklären, das erst durch die neue vatikanische Epitome des Apollodor bekannt wird. Dort heifst es (c. VI 3 p. 58 Wagner): Θησεὺς δὲ μετὰ Πειρίθου παραγενόμενος εἰς Ἅιδου ἐξαπατᾶται, καὶ ὡς ξενίων μετα-

1 Ein Gegensatz zweier Quellen scheint, wenn ich recht verstehe, wenigstens durch bei Lukian de luct. c. 5 περαιωθέντας δὲ τὴν λίμνην ἐς τὸ ἔσω λειμὼν ὑποδέχεται μέγας, τῷ ἀσφοδέλῳ κατάφυτος, καὶ ποτὸν μνήμης πολέμιον· λήθης γοῦν διὰ τοῦτο ὠνόμασται.

ληψομένους πρῶτον ἐν τῷ τῆς Λήθης εἶπε καθεσθῆναι θρόνῳ, ᾧ προσφυέντες σπείραις δρακόντων κατείχοντο. Auf dem Gemälde des Polygnot waren die beiden gemalt ἐπὶ θρόνων καθεζόμενοι[1], und von Panyassis wird berichtet[2], daſs bei ihm Θησεὺς καὶ Πειρίθοος ἐπὶ τῶν θρόνων παράσχοιντο σχῆμα οὐ κατὰ δεσμώτας, προσφυὲς δὲ ἀπὸ τοῦ χρωτὸς ἀντὶ δεσμῶν σφίσιν ἔφη τὴν πέτραν. Von einem Thron der Lethe ist da noch keine Rede[3], aber ein solcher furchtbarer Fels ist gewiſs wieder zu erkennen in den Drohworten des *ianitor Orci* an den vermeintlichen Herakles in den aristophanischen Fröschen (v. 465 ff.), namentlich wenn sie eine Nachbildung der Drohungen des Aiakos an den wirklichen Herakles, der den auf eben jene Weise gefesselten Peirithoos zu befreien kommt, aus dem Peirithoos des Kritias sind[4]; sie lauten v. 470 ff.:

τοία Στυγός σε μελανοκάρδιος πέτρα
Ἀχερόντιός τε σκόπελος αἱματοσταγὴς
φρουροῦσι Κωκυτοῦ τε περίδρομοι κύνες[5] κτλ.

In der Hypothesis eben jenes Peirithoos[6] heiſst es: Πειρίθους ἐπὶ Περσεφόνης μνηστείαν εἰς Ἅιδου καταβὰς τιμωρίας ἔτυχε τῆς πρεπούσης αὐτὸς μὲν γὰρ ἐπὶ πέτρας ἀκινήτῳ καθέδρᾳ πεδηθεὶς δρακόντων ἐφρουρεῖτο χάσμασιν.[7]

1 Pausan. X 39, 4.

2 Fragm. 9 Kink. Pausan. a. a. O.

3 Deshalb ist eine Herleitung der Apollodorstelle aus Panyassis (Wagner epit. Vatic. ex Apoll. bibl. p. 156 f.) nicht thunlich.

4 S. v. Wilamowitz Anal. Eurip. 171 f. Daſs sie nicht nach dem Theseus des Euripides gemacht sind, wie die auf jeden Fall verwirrten Scholien wollen, scheint mir sicher, vgl. Nauck trag. fragm.[2] p. 478. Es finden sich noch Zeugnisse der Grammatiker über die πέτρα τῶν ἰσχίων, die auf tragische Verse zurückzugehen scheinen, bes. s. Photius lex. u. Λίσπας und Λίσπαι, vgl. WHoffmann Jahrb. f. Philol. 1862, 599 ff.

5 Vielleicht auch an den Αἰαίνου λίθος v. 194 darf man erinnern.

6 Bei Gregor. Corinth. in Rhet. gr. VII p. 1312 ff. (vgl. v. Wilamowitz a. a. O. p. 168).

7 Unzweifelhaft ist das Sitzen des Perithoos als eben jene Strafe aufzufassen auf dem berühmten Relief (früher der Villa Albani), Zoega bassiril. 103. — Auch der Vergilvers Aen. VI 617 meint diese Strafe und er erwähnt sie sogar noch von Theseus: *sedet aeternumque sedebit infelix Theseus.* Das kann nicht nur nach dem Homervers Od. XI 631

Ehe dieser schreckliche Felssitz Thron der Lethe heifsen konnte, wie es meines Wissens für uns nur bei Apollodor vorkommt und in einem Verse des Horatius, der dort unzweifelhaft eine solche Überlieferung meint (carm. IV 7, 27 ff.):

nec Lethaea valet Theseus abrumpere caro
vincula Pirithoo,

ehe eine solche Benennung möglich war, mufste Lethe eben durch den Gegensatz von Mnemosyne in den mystischen Lehren der Seelenwanderung die Bedeutung der Strafe bekommen haben. So gewifs zunächst die λήθη im Hades nichts anderes hat bedeuten sollen als das Vergessen alles irdischen Leids und alles irdischen Strebens, die 'Bewufstlosigkeit der ἀμένηνα κάρηνα', wie es allgemein bei Theognis steht (v. 704 f.) Περσεφόνην —, ἥτε βροτοῖς παρέχει λήθην, βλάπτουσα νόοιο[1], wie es auch der Vers eines Tragikers[2] meint

ἅπαντ' ἐς Ἅιδην ἦλθε καὶ Λήθης δόμους,

so gewifs ist jene andere Auffassung eine totale Umformung der ursprünglichen Redeweise, eine von den Seelenwanderungslehrern ausgegangene neue Deutung. Diese liegt bereits bei Platon in voller Deutlichkeit vor (Rep. X p. 621[a, c]); er spricht vom πεδίον Λήθης und vom ποταμὸς Λήθης; und man erinnere sich der Flüsse, welche die Frevler in λήθη versenken, bei Plutarch-Pindar. Ob die zeitlich wohl früheste Erwähnung der Lethe bei Aristophanes in jener Fröschescene (v. 186) bereits in eben diesem Sinne zu nehmen ist, wird sich kaum entscheiden lassen; die oben besprochene Tendenz der ganzen

---

gemacht sein (v. Wilamowitz Homer. Unters. 141), denn da stand ja nichts von jenem Sitzen.

1 Rohde Psyche 290, 2.

2 Fragm. adesp. 372 N². Es wird Euripides sein, wie sich nach den kürzlich über den *thesaurus sententiarum*, der dem Plutarch zur Hand war, geführten Untersuchungen mindestens sehr wahrscheinlich machen liefse. Die allerdings beträchtlich späteren Erwähnungen der πύλαι λήθης u. dgl. brauchen dem Gedanken nach gar nicht spät zu sein. Man setzte λήθη offenbar ganz allgemein zu allen möglichen Dingen des Hades hinzu. Den bekannten Stellen ist hinzuzufügen der Vers eines Grabepigramms aus Naukratis ἀλλά σε πρὸς Λάθας ἀνιοχῆον ἕδος in Flinders Petrie Naukratis I p. 63, n. 11, v. 4, plate XXXI.

Scene und die mit Platon stimmende Bezeichnung (Λήθης πεδίον) könnten es immerhin wahrscheinlich erscheinen lassen. Was die Übereinstimmung dieser Erwähnung Platons und Pindars mit den Goldtäfelchen bedeutet, wird unten klar werden. Jedenfalls ist das augenscheinlich, daſs dem Apollodor eine durch orphisch-pythagoreische Doktrin beeinfluſste Dichtung letztlich zu Grunde liegen muſs; auch auf die Überlieferung des Pausanias über das Trophoniosheiligtum fällt neues Licht, da sich dort ein θρόνος der Mnemosyne findet, ebenso parallel jenem Throne der Lethe wie die Quelle der Mnemosyne derjenigen der Lethe.

Späte Nachwirkungen eben dieser letzteren Vorstellung von den beiden Quellen, um auch sie nicht unerwähnt zu lassen, sind noch deutlich bei den gnostischen Iustinianern zu sehen, wo der Neophyte, der den Einweihungsschwur geleistet und die unerhörten Geheimnisse geschaut, von dem lebendigen Wasser trinkt; es werden zwei Wasser unterschieden, drunten 'unter der Feste der bösen Schöpfung' für die choischen und psychischen Menschen, droben das lebendige Wasser für die pneumatischen Menschen.[1] In der gnostischen Pistis Sophia wird zweimal von einem *poculum oblivionis* geredet: 'denn', heiſst es an einer Stelle, 'wenn die Seele aus dem Becher getrunken hat, vergiſst sie aller Orte, in die sie gekommen ist, und aller Strafen, in die sie gegangen ist.'[2]

---

1 Hippolyt. ref. omn. haer. V 27 (p. 230 DS) ἔστι δὲ ὁ ὅρκος οὗτος· ὀμνύω τὸν ἐπάνω πάντων, τὸν ἀγαθόν, τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξειπεῖν μηδενὶ μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσιν. ἐπειδὰν δὲ ὀμόσῃ, εἰσέρχεται πρὸς τὸν ἀγαθὸν καὶ βλέπει, ὅσα ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, καὶ πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος, ὅπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς, ὡς νομίζουσι, πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἁλλομένου. διακεχώρισται γάρ, φησίν, ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος, καὶ ἔστιν ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ στερεώματος τῆς πονηρᾶς κτίσεως, ἐν ᾧ λούονται οἱ χοϊκοὶ καὶ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, καὶ ὕδωρ ἐστὶν ὑπεράνω τοῦ στερεώματος τοῦ ἀγαθοῦ ζῶν, ἐν ᾧ λούονται οἱ πνευματικοὶ ζῶντες ἄνθρωποι, ἐν ᾧ ἐλούσατο Ἐλωεὶμ καὶ λουσάμενος οὐ μετεμελήθη. In den letzten Worten erkennt man aufs deutlichste die alte Sonnenquelle, in der auch der ägyptische Ra sein Angesicht wäscht, s. Abraxas 97, 4.

2 p. 336 (ed. Schwartze-Petermann): *tempore quo* ψυχη *illa biberit e poculo, obliviscitur* τοπων *omnium, in quos venit, et* κολασεων *omnium,*

ψυχρὸν ὕδωρ heiſst auf dem Täfelchen das Wasser aus dem Quell der Mnemosyne; ähnlich wird auf zahlreichen Grabinschriften der Herrscher der Toten Aïdoneus oder meist der in später Zeit immer allgemeiner als Unterweltsgott verehrte ägyptische Osiris in stehender Formel für die Seele des Toten gebeten: er gebe dir das kalte Wasser.[1] Ich bin überzeugt, daſs man in diesem ψυχρόν den Anklang an ψυχή und auch an ἀναψύχειν, εὐψυχεῖν u. dgl. bewuſst gesucht hat, scheint doch bei den Orphikern typischer Ausdruck von der endlichen Erlösung der Seelen gewesen zu sein (fr. 226 Ab.)

κύκλου τ' ἀλλῦcαι καὶ ἀναψῦξαι κακότητος,

und nicht ohne Absicht wird in jenen Inschriften mehrmals εὐψύχει καὶ δοίη cοι τὸ ψυχρὸν ὕδωρ nebeneinander gesetzt. Man meint ein Seelenwasser, ein Wasser des Lebens, der Rekreation.[2]

Athenaeus hat uns eine Angabe des Grammatikers Nikandros aus Thyatira erhalten, der etwa unter dem dritten Ptolemäer zu Alexandria seine Ἀττικὰ ὀνόματα verfaſste[3]: Νίκανδρος δ' ὁ Θυατειρηνὸς καλεῖcθαί φηcι ψυκτήρια[4] καὶ τοὺς

---

in quos meavit. p. 388: *ferens aquam oblivionis tradet eam* ψυχῃ, *ut obliviscatur rerum omnium et* τοπων *omnium, in quos intravit.*

1 Kaibel IGIS 1842 (Rom): *

ψυχρὸν ὕδωρ δοίη cοι ἄναξ ἐνέρων Ἀιδωνεύς,
ὦ Μέλαν· ἥβης γάρ cοι ἀπώλετο φίλτατον ἄνθος.

1488 Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίοις). εὐψύχει, κυρία, καὶ
δοῖ cοι ὁ Ὄcιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ.

1705 (via Nomentana bei Rom):

D · M
IVLIA · POLITICE
DOESE
OSIRIS
TOPSYCRON
HYDOR

(δῴη cοι Ὄcιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ) 1782 (bei Rom): — εὐψύχει, κυρία· δο (= δῷ) cοι Ὄcιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ. Für Osiris vgl. z. B. 1047 ὁ μέγας Ὄcειρις ὁ (ἔχων) τὴν κατεξουcίαν καὶ τὸ βαcίλειον τῶν νερτέρων θεῶν, also genau wie oben Aidoneus gedacht.

2 Auch in dem Elysium des pseudo-platonischen Axiochos flieſsen πηγαὶ ὑδάτων καθαρῶν (p. 371c). *

3 Susemihl Gesch. d. griech. Litt. in der Alexandrinerzeit II 187. *

4 ψυκτῆρα A, ψυκτῆρας E; schon verbessert von Casaubonus.

ἀλcώδεις καὶ cυcκίους τόπους τοὺς τοῖς θεοῖς ἀνειμένους, ἐν οἷς ἔςτιν ἀναψῦξαι (Athen. XI p. 503c). Die beiden Stellen, die dafür angeführt sind, sind eine aus den Neaniskoi, also der Lykurgostetralogie des Aischylos (fr. 146 N²)

αὔρας[1] ὑποσκίοισιν[2] ἐν ψυκτηρίοις,

eine Stelle, die irgendwie mit dem thracischen Dionysoskult Zusammenhang haben mag, und eine andere aus dem Phaethon des Euripides (fr. 782 N²):

ψυκτήρια
δένδρεα φίλαισιν ὠλέναισι δέξεται[3],

Worte, die sich recht wohl auf den Hain des Sonnengottes beziehen könnten (s. oben S. 21). Jedenfalls ist es wertvoll, dafs der Grammatiker oder seine Gewährsmänner eine solche stehende Bedeutung von ψυκτήρια aus dem attischen Sprachgebrauch entnommen hat.

Nun halte man neben solches ἀνάψύχειν und ψυκτήριον * die in den altchristlichen Inschriften und der altchristlichen Litteratur so häufigen *refrigerare* und *refrigerium*. Sehr zahlreich sind die Acclamationen auf den Grabschriften *in refrigerio anima tua; in refrigerio et in pace* u. ä. oder aber *refrigera, refrigeres, refrigeret, refrigeretis*, selten nur *refrigereris*, häufiger *deus te refrigeret, tibi deus refrigeret* u. ä.[4] Bei weitem am häufigsten ist jenes intransitive *refrigerare*, in dem niemand die direkte Übersetzung eben jenes ἀναψύχειν verkennen wird. Auch in den litterarischen Überlieferungen ist *refrigerium* und *refrigerare* für den Zustand der Seligen nach dem Tode geradezu typisch.[5] Und nicht etwa blofs bei den Christen findet sich

---

1 cαύρας ist überliefert. αὔρας Valckenaer.

2 ὑπηκόοισιν A, ὑποσκίοισιν E.

3 λέξεται A, verbessert von Casaubonus.

4 Zahlreiche Belege bei FXKraus Realencykl. des christl. Altert. II 684 ff. vgl. VSchultze Katakomben 268.

5 Z. B. Irenaeus I 7, 1 *iustorum quoque animas refrigerare et ipsas* (griech. ἀναπαύεσθαι); VII, 5 *in loco medietatis refrigeraturum ... animabus cum demiurgo refrigeraturis* (ἀναπαυσομένων) *in aeternum.* II 34, 1 *de Lazaro eo qui refrigerabat in sinu Abrahae.* — Tert. Marc. III 24 *post decursum vitae apud inferos in sinu Abrahae refrigerium*, IV 34 *utramque mercedem creatoris sive tormenti sive refrigerii apud inferos.* Cyprian. mortal. XI *ad refrigerium iusti vocantur, ad*

diese Bezeichnung, sondern ebenso in einer Grabinschrift sogenannter *collegia funeraticia*, die de Rossi Roma sott. III 39 ff. ausführlicher behandelt hat. Die letzten Worte heifsen *hoc peto | aeco (= ego) Syncratius a bobis unibersis | sodalis ut sene bile refrigeretis.* Darunter steht zur Bezeichnung, dafs es eine Inschrift des Familienfuneralcollegiums der Syncratii[1] ist, *Syncratiorum.* Und sogar auf dem Grabe eines römischen Ritters in Rom, und zwar gerade eines Lupercus, findet sich derselbe typische Ausdruck (CIL VI 2160): *D[is] m[anibus]. In hoc tumulo iacet corpus exanimis* (für *exanime*), *cuius spiritus inter de(e)os receptus est, sic enim meritus est. M. Ulpius Maximus eques Romanus qui et lupercus cucurrit, [h]uius loci refrigera[n]s, cuius fama in [a]eterna nota est etc.*

So waren diese Vorstellungen und ihre so eigenartigen Bezeichnungen in der Kaiserzeit gewifs in vielen und in den verschiedenartigsten Kulten verbreitet; sie waren ohne Zweifel genommen aus griechischen Mysterienkulten. Sie sind dann auch weiterhin von den Christen beibehalten, bald gewifs nicht mehr in ihrer ursprünglichen Bedeutung. In einem Grabritual der griechischen Kirche heifst es noch: κύριε, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου τοῦδε, ἐν τόπῳ χλοερῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη, λύπη καὶ στεναγμός. Die lateinische Übersetzung lautet: *domine, animae servi tui N. defuncti in loco lucido, in loco amoeno, in loco refrigerii, unde dolor, aerumna et suspirium omne exulat,*

supplicium rapiuntur iniusti. Ähnlich Actor. III 19 *ut cum venerint tempora refrigerii a conspectu domini etc.* Vulg. (griech.: ἂν ἔλθωσι καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου). Psalm. LXV 12: *eduxisti nos in refrigerium* Vulg. (ἀναψυχήν Sept.). Jerem. VI 16: *et invenietis refrigerium* (ἁγνισμόν) *animabus vestris.* In der Sap. Sal. IV 7 δίκαιος δὲ ἐὰν φθάσῃ τελευτῆσαι, ἐν ἀναπαύσει ἔσται, die alte lat. Übersetzung hat *in refrigerio.* Weitere Belege für diese Worte findet man bei Koffmane Gesch. des Kirchenlateins, I. Entstehung und Entwicklung des Kirchenlateins bis auf Augustin und Hieronymus S. 49, Ducange glossar. med. et inf. latin. s. v. (s. auch *refrigeratio*, das aber nicht so wie *refrigerium* für 'Seligkeit' typisch geworden ist) und vor allem Rönsch Itala und Vulgata² 321 f. und 378 f.

1 Über diese Familiencollegien s. die Zusammenstellung von Schiefs Die römischen collegia funeraticia nach den Inschriften, München 1888, S. 30 ff.

da requiem.[1] Und auch in der Liturgie der römischen Kirche heifst es noch im Kanon der Messe beim Memento für die Verstorbenen: *locum refrigerii ut indulgeas deprecamur.*[2] Schwerlich ahnte man, dafs solche Sitte in letzter Linie herstammt aus ritualen Formeln unteritalischer orphischer Kulte. Denn wie eng die zu Grunde liegende Vorstellung mit der jenes ψυχρὸν ὕδωρ zusammenhängt, zeigen ganz besonders deutlich die Worte einer griechischen Grabinschrift aus Ägypten[3]:

πόδιcον (= πότιcον) αὐτῆι ἀπὸ ὕδαδοc (sic) ἀναπαύcεωc.

Dem ὕδωρ ἀναπαύcεωc würde, wie auch sonst so oft ἀνάπαυcιc durch *refrigerium* wiedergegeben wurde, genau entsprechen *aqua (fons) refrigerii.* Und nur neben diese Analogieen gestellt scheinen mir jene so vielfach in Grabinschriften gefundenen Acclamationen ΠΙΕ ΖΗCΑΙC, PIE ZESES und ähnliche[4] ihre richtige Erklärung zu finden: das Wasser des Lebens, der erfrischende, wiederbelebende Trank der ewigen Seligkeit ist gemeint.

Die berührten Zeugnisse stellen eine unleugbare direkte Linie der Tradition dar. Dagegen alle die Aussprüche vom

---

1 S. bei Goar Euchologion sive rituale Graecorum etc. p. 424.

2 FXKraus Realencyklop. II 685.

3 Revue archéol. 1883 p. 204.

4 Z. B. bull. di arch. crist. ser. II, IV p. 20 πίε ζήcαιc, p. 144 *bibe zeses, bibe multis annis,* vgl. bes. ser. IV, I 125 ff. πίε ζήcηc, VI 23 ζήcηc ἐν θεῷ. de Rossi Rom. sott. II 272 πίε ἐν θεῷ, Rev. arch. XLIV (1882) p. 298 nr. 20 ☧ *vivas cum tuis piae zeses,* nr. 21 *(dulcis ani)ma pie zese,* XXVII (1874) 389 πίε ζήcαιc. Jahrb. des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinl. XVI 75 [πί]ε ζήcαιc καλῶc, πίε ζήcαιc ἐν ἀγαθοῖc, πιε *zeses*, LXIV 128 πίε ζήcαιc ἀεὶ ἐν ἀγαθοῖc (vgl. LXXI 124). CIL X 8062, 11 *pie zeses.* Dies wenige nur als Andeutung der Mannigfaltigkeit solcher Sprüche. Man vergleiche auch, was OJahn über Aufschriften römischer Trinkgefäfse zusammenstellt Jahrb. des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinl. XIII (1848) 105 ff. ζήcειαc ist gewöhnlichster Trinkspruch der Griechen, wie *vivas* der Römer. Ohne die oben angegebenen Beziehungen aber bleiben diese Sprüche auf den Gräbern unverständlich. Nicht hierher dürfen gezogen werden die inschriftlichen Formeln *da calda* u. ä. bei den altchristlichen Mahldarstellungen, ebenso wenig wie etwa das *da fridam pusillum* auf der Wand einer pompeianischen Taberne (strada di Mercurio nr. 9) mit der Darstellung eines Sklaven, der einem Soldaten den Trank bereitet (CIL IV 1291).

Wasser des Lebens in jüdisch-hellenistischer und christlicher Litteratur[1] in unmittelbaren Zusammenhang mit der Vorstellung der griechischen Kulte zu bringen, wäre kaum statthaft, da eben jenes Bild bei so vielen Völkern in gleicher Weise angetroffen wird.

Dafs der Tote von Durst gepeinigt wird, ist ein uralter Glaube; durch die Grabspenden wird er getränkt. Wenn hier die Seele klagt δίψηι δ' εἰμὶ αὔη, so wird man an den Αὐαίνου λίθος in jener Scene der Frösche (v. 194) erinnert[2], und es mag im Kreise dieser Anschauungen noch mancherlei gegeben haben, das uns entgeht.[3] Die Schrecken des Totenreichs bestehen auch dem heutigen Griechen besonders darin, dafs es finster und dafs es wasserlos ist: 'denn Wasser und Licht sind den Griechen die zwei köstlichsten und zum Leben un-

---

1 Apocal. Ioh. XXII 1 καὶ ἔδειξέ μοι καθαρὸν ποταμὸν ὕδατος ζωῆς, λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου (ich erinnere auch an den oben erwähnten Sonnenstrom und Sonnenquell: Plaut. Trin. IV 2, 98 *ad caput amnis qui de caelo exoritur sub solio Iovis*). v. 17: καὶ ὁ διψῶν ἐλθέτω καὶ ὁ θέλων λαμβανέτω τὸ ὕδωρ ζωῆς δωρεάν. Vgl. Ev. Ioh. IV 10—14. Ev. Ioh. VII 37 ff.: ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. Dem ähnlich dann von einem Märtyrer in dem Schreiben der Gemeinde zu Lyon Euseb. h. e. V 1, 22: er wird durch ein Gesicht getröstet ὑπὸ τοῦ οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ δροσιζόμενος καὶ ἐνδυναμούμενος. Auch in der Apocal. Henoch z. B. kommen Brunnen der Gerechtigkeit und der Weisheit, φωτίνη πηγὴ ὕδατος u. dgl. vor und man braucht da nicht noch direkt das Wasser des Lebens der babylonischen Mythologie heranzuziehen (Schwally Das Leben nach dem Tode u. s. w. Giefsen 1892, S. 141). Im Judentum findet sich auch weiterhin diese Vorstellung Sifre 84ᵃ: die Worte der Thora werden verglichen mit dem Wasser. Wie das Wasser Leben ist für die Welt, so sind auch die Worte der Thora Leben für die Welt (Weber System der altsynagog. Theologie 20 f.). *

2 Man vergleiche dazu Aisch. Eum. 331 ff.: ὕμνος ἐξ Ἐρινύων, δέσμιος φρενῶν, ἀφόρμικτος, αὑονὰ βροτοῖς. v. 267 καὶ ζῶντά σ' ἰσχνάνασ' ἀπάξομαι κάτω, ἀντιποίν' ὡς τίνῃς ματροφόνου δύας.

3 Propert. IV 5, 2 *

terra tuum spinis obducat, lena, sepulcrum,
Et tua, quod non vis, sentiat umbra sitim.

entbehrlichsten Dinge'[1]; das Köstlichste zu schildern gebrauchen sie mit Vorliebe den Vergleich 'càv κρυὸ νερό' 'wie kaltes Wasser'.[2] Die Opfer des Charos in seinem Totenzuge bitten ihn

O lieber Charon, halt am Dorf, halt an der kühlen Quelle[3],

und die Toten heifsen sogar einfach οἱ διψαςμένοι und οἱ ἄβρεχοι[4]. Die Kenntnis solcher Anschauungen trägt nicht wenig dazu bei, uns die Bitte des alten Griechen um das ψυχρὸν ὕδωρ verständlich zu machen.

Ein hauptsächlicher Glaubensartikel aber der unteritalischen Mysterien läfst sich nicht so weit verfolgen. Der Myste rühmt sich göttlichen, himmlischen Geschlechts zu sein und nennt sich ein Kind des Uranos und der Ge. Porphyrios berichtet auch von einer solchen Lehre (de abstin. III 25 p. 222 2) oder vielmehr schon Euripides, denn er verweist auf diesen, der zeige, dafs die gemeinsamen Eltern aller Lebewesen Uranos und Ge seien, gerade da, wo er von der Verwandtschaft aller Lebewesen unter einander spricht, weil sie dieselbe Nahrung und dieselben 'Geister' (πνεύματα) hätten.[5] Da ist diese Lehre auch vereinigt mit der orphisch-pythagoreischen Seelenwanderungslehre und offenbar auch mit der die Fleischkost verdammenden Lebensweise. In der orphischen Litteratur findet sich auch sonst die Γῆ μήτηρ πάντων[6], wie ja auch aus den Zeichen des einen Goldblättchens Γῆ παμμήτωρ erkannt worden ist. In den Hymnen wird Ge als 'Mutter der

1 Wachsmuth Das alte Griechenland im neuen 21.

2 Wachsmuth a. a. O. 51, 19.

3 Fauriel neugr. Volkslieder II 9, übers. v. Müller, s. Wachsmuth a. a. O. 51, 17.

4 Passow carm. popul. nr. 371, 6 vgl. 359:

χωρὶς νερὸ βρεγμένο' μαι, χωρὶς φωτιὰ καυμένο.

5 Porphyr. de abstin. III 25 p. 222, 2: συγγενὲς ἡμῖν τὸ τῶν λοιπῶν ζῴων γένος. καὶ γὰρ τροφαὶ αἱ αὐταὶ πᾶσιν αὐτοῖς καὶ πνεύματα ὡς Εὐριπίδης καὶ φοινίους ἔχει ῥοὰς τὰ ζῷα πάντα καὶ κοινοὺς ἁπάντων δείκνυσι γονεῖς οὐρανὸν καὶ γῆν (Eur. Fragm. 1004 N[2]). Dafs das Fragment in die Kreter gehört, ist wahrscheinlich (v. Wilamowitz Ind. lect. Gott. aest. 1893 p. 17), aber doch nicht sicher.

6 Diodor. I 12, 4, orph. Fragm. 165 (da mit Demeter gleichgesetzt).

seligen Götter und der sterblichen Menschen' angerufen[1] und der Himmel als Allerzeuger, Anfang und Ende von allem.[2] Bei Euripides finden sich aber schon Spuren solcher Lehre deutlich genug. Himmel und Erde, sagen berühmte Verse der Melanippe (Fragm. 484 N²), seien eine Gestalt gewesen; als sie aber von einander getrennt waren, gebaren sie alles und brachten es ans Licht, Bäume, Vögel, Tiere des Landes und des Meeres und das Geschlecht der Menschen. Nicht nur, dafs es gerade auch schon in älterer Zeit orphische Theogonien gegeben hat, in denen Uranos und Ge als erstes Paar am Anfang stand[3], nicht nur, dafs diese dort auch nach einigen Überlieferungen zuerst vereinigt in der Form des Welteis, sich dann trennten und gemeinsam weitere Wesen zeugten[4], nicht nur solche parallele Traditionen gestatten uns die Kreise ausfindig zu machen, in denen solche Weltanschauungen gepflegt wurden: die Theogonie, welche Apollonios Rhodios den Orpheus vortragen läfst, hat mehr denn eine allgemeine Ähnlichkeit mit den Versen des Euripides: *

Eurip. Melanipp. Fragm. 484:	Apollon. Rhod. Arg. I 494 ff.:
κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα	ἂν δὲ καὶ Ὀρφεὺς λαιῇ ἀνασχόμενος κίθαριν πείραζεν ἀοιδῆς.

1 XXXI 1 Γαῖα θεά, μῆτερ μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων.

2 IV 1 f. Οὐρανὲ παγγενέτορ, κόσμου μέρος αἰὲν ἀτειρές,
πρεσβυγένεθλ', ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή.

3 Plat. Tim. p. 40ᵈ. Lobeck Aglaopham. 494.

4 Fragm. 39 Abel (Athenag. leg. pro Christ. p. 294) οὗτος ὁ Ἡρακλῆς (= Χρόνος) ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες ᾠόν, ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐῤῥάγη· τὸ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ οὐρανὸς εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κατενεχθὲν γῆ. — Fragm. 38 (Clem. recogn. X c. 30): *Chaos — quasi ad ovi immanis modum per immensa tempora effectum peperisse ac protulisse ex se duplicem quandam speciem, quam illi masculofeminam vocant ex contraria admixtione huius modi diversitatis speciem concretam; et hoc esse principium omnium, quod primum ex materia puriore processerit quodque procedens discretionem quattuor elementorum dederit et ex duobus quae prima sunt elementis fecerint caelum, ex aliis autem terram, ex quibus iam omnia participatione sui invicem nasci dicit et gigni. Haec quidem Orpheus.* Auch in samo-

ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία.	ἤειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῇ συγαρηρότα μορφῇ
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,	νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,	ἠδ' ὡς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰθέρι τέκμαρ ἔχουσιν
δένδρη, πετεινά, θῆρας οὕς θ' ἅλμη τρέφει	ἄστρα σεληναίη τε καὶ ἠελίοιο κέλευθοι·
γένος τε θνητῶν.	οὔρεά θ' ὡς ἀνέτειλε καὶ ὡς ποταμοὶ κελάδοντες
	αὐτῇσιν νύμφῃσιν καὶ ἑρπετὰ πάντ' ἐγένοντο.

Es ist gerade keine schlechte Üerlieferung, der Tzetzes folgt, wenn er zu den Euripidesversen, die er citiert (2—4 des Fragments), hinzufügt (Exeg. Il. p. 41) καθά φησιν 'Ορφεύς τε ὁ παλαιὸς καὶ 'Ησίοδος, 'Εμπεδοκλῆς τε σὺν αὐτοῖς ὁ 'Ακραγαντῖνος καὶ 'Αναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος καὶ ὁ τοῦ 'Αναξαγόρου τουτουὶ μαθητὴς Εὐριπίδης. **Empedokleische Einwirkungen sind deutlich in der orphischen Theogonie des Apollonios (unmöglich wäre auch das Umgekehrte nicht, s. unten über Empedokles), auch anaxagoreische Züge kommen später in solche Lehren (s. unten S. 153 f. über Vergils Aen. VI 724 ff.); angeknüpft aber könnten solche Doktrinen haben an hesiodische Verse, welche die Götter öfter direkt als von Uranos und Ge entsprossen erwähnen, so Theog. 105 f.:**

ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων,
οἳ Γῆς τ' ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,

Worte, die auch in der Form sehr an den Mystenspruch der unteritalischen Kultgenossen erinnern. So allgemein auch eine Anschauung, wie sie der Hesiodvers ausspricht, gewesen sein mag[1], die weitere Ausdeutung und anthropogonische Ver-

---

thrakischer Mysterienlehre sollen Himmel und Erde die grofsen Götter ein, nach Varro de l. l. V 58.

1 Z. B. auch Solon Fragm. 36 B[4], jetzt vollständiger in Aristot. de rep. Athen. c. 12:

wendung derselben ist von den Mysterienkulten ausgegangen.

Dafs sich solche Lehren bei Euripides, namentlich auch die in dem erwähnten Fragment, nicht mit denjenigen des Anaxagoras decken und dafs diese nicht als Quelle jener Sätze gelten können, ist längst erwiesen.[1] Die, wenn auch noch so fragmentarische Kenntnis des pythagoreisch-orphischen Glaubens in Unteritalien läfst uns Überlieferungen ahnen, die auf den Tragiker, dem die orphische Mystik in ihren guten und schlechten Seiten recht wohl bekannt war[2], eingewirkt haben müssen. Darum mögen hier auch die merkwürdigen Verse aus der Helena (v. 1013 ff.) eine Stelle finden:

καὶ γὰρ τίcιc τῶνδ' ἐcτὶ τοῖc τε νερτέροιc
καὶ τοῖc ἄνωθεν πᾶcιν ἀνθρώποιc. ὁ νοῦc
τῶν κατθανόντων ζῇ μὲν οὔ, γνώμην δ' ἔχει
ἀθάνατον εἰc ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεcών.[3]

Es ist am Ende eine Sache subjektiver Betrachtungsweise, wie stark man sich die Einwirkung religiöser Lehren auf solche ja auch ohne das recht wohl möglichen Verse vorstellen will, und es liegt mir fern, etwa auch das berühmte Chrysipposfragment (839 N²), das neben die Gaia den Aither des Zeus stellt, den Erzeuger der Menschen und Götter, ganz aus solchen Einflüssen zu erklären, wenn ich auch darauf hinweisen möchte, wie später noch in den orphischen Hymnen Aither neben Uranos gepriesen wird (Uranoshymnus IV, Aitherhymnus V) als πᾶcι ζῴοιcιν ἔναυcμα, als der, welcher allen Geschöpfen Leben gibt, alles Leben entzündet (V 3).[4]

---

cυμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ χρόνου
μήτηρ μεγίcτη δαιμόνων Ὀλυμπίων
ἄριcτα, Γῆ μέλαινα, τῆc ἐγώ ποτε κτλ.

Vgl. Eurip. Fragm. 195 N²: ἅπαντα τίκτει χθὼν πάλιν τε λαμβάνει; dazu Menand. monost. 89, 539, 668; Ennius Epicharm. fr. IV Vahl.

1 v. Wilamowitz Analecta Eurip. 163 ff.

2 v. Wilamowitz Homer. Unters. 224, 22; Herakles I 28.

3 v. Wilamowitz Analecta Eurip. 164, 4. Er schreibt — ἀνθρώποιc ὁμῶc. ὁ κατθανὼν γὰρ —. Man kann kaum sagen ὁ νοῦc — γνώμην ἔχει, und ich wäre sehr versucht μνήμην für γνώμην einzusetzen.

4 Dafs οὐρανόc und αἰθήρ ziemlich identisch gedacht sind, zeigen auch die Verse des Euripidesfragments 839, 10 ff.:

Die Chrysipposverse fügen auch hinzu, dafs zu Erde und Aither wieder zurückkehre, was daraus entstanden sei. Damit ist der später so geläufige Glaube ausgesprochen, dafs nach dem Tode der Leib zur Erde, die Seele aber zum Himmel oder zum Aither gehe. So steht es ganz deutlich in den Hiketiden: woher ein jedes gekommen ist, dahin lafst es wieder gehen, den Geist zum Aither, den Leib zur Erde.[1] Genau so hat das aber schon Epicharmos gesagt: Erde geht wieder zur Erde und der Geist zum Himmel, woher sie gekommen sind.[2] Also auch da sind wieder Uranos und Ge als Eltern sozu-
* sagen des Menschen gedacht, und wir wären mit Epicharmos wieder im Bereich der pythagoreischen Lehre des Westens, die ohne Zweifel auch hier von ihm übernommen ist.

Über jene anfängliche, alles ins Leben rufende Hochzeit des Himmels und der Erde, über die auch später noch die Orphiker in mannigfacher Art gelehrt und gedichtet haben[3],

---

τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς
εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον.

1 Eur. Suppl. 531 ff.:

ἐάσατ' ἤδη γῇ καλυφθῆναι νεκρούς,
ὅθεν δ' ἕκαστον εἰς τὸ σῶμ' ἀφίκετο,
ἐνταῦθ' ἀπελθεῖν, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα,
τὸ σῶμα δ' εἰς γῆν. οὔτι γὰρ κεκτήμεθα
ἡμέτερον αὐτὸ πλὴν ἐνοικῆσαι βίον,
κἄπειτα τὴν θρέψασαν αὐτὸ δεῖ λαβεῖν.

Eine Anzahl weiterer ähnlicher Stellen aus Euripides und auch aus anderen, meist späten Schriftstellern ist zu finden bei Valckenaer Diatribe 55 ff.

2 Fragm. 23 (Clem. Al. Strom. IV p. 541[c] Εὐσεβὴς τὸν νοῦν πεφυκὼς οὐ πάθοις γ' οὐδὲν κακὸν κατθανών. ἄνω τὸ πνεῦμα διαμένει κατ' οὐρανόν. Fragm. 35 (Plut. cons. ad Apoll. 15 p. 110[c]): καλῶς οὖν ὁ Ἐπίχαρμος· συνεκρίθη, φησί, καὶ διεκρίθη καὶ ἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθε πάλιν, γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν.

3 Auch über den ἱερὸς γάμος des Zeus und der Hera ist später bei den Orphikern gedichtet. Dio Chrys. XXXVI p. 453 τοῦτον ὑμνοῦσι παῖδες σοφῶν ἐν ἀῤῥήτοις τελεταῖς Ἥρας καὶ Διὸς εὐδαίμονα γάμον. Vgl. Prokl. in Plat. Tim. V p. 16[a]: ἐκ τῶν μυστικῶν λόγων καὶ τῶν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγομένων ἱερῶν γάμων. s. orph. Fragm. 220. Ich will die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen einen Vers des XII. orphischen Hymnus an den Herakles als grofsen Zeiten- und Weltengott (παγγενέτορ v. 6) richtig zu geben. v. 10 ist überliefert:
πρωτογόνοις στράψας βολίσιν μεγαλώνυμε ναίων (Pierson u. Abel δαῖμον),

erfahren wir noch etliches, das uns jenen Vorstellungskreis weiter zurückverfolgen läfst. Proklos berichtet zu Platons Timaios[1], dafs der Theologe d. i. Orpheus die erste Ehe die zwischen Uranos und Ge genannt habe. Denn nicht bei vollständiger Vereinigung sei eine Ehe vorhanden, sondern wenn sich auch Trennung der Kräfte und Thätigkeiten zeige. Das sei eben bei Uranos und Ge zuerst der Fall gewesen. Deshalb hätten auch die heiligen Satzungen der Athener vorgeschrieben, dem Uranos und der Ge die Ehen vorher zu weihen.[2] Sollten auch hier die Orphiker einst schon an attischen Glauben angeknüpft haben, wie es an manchem anderen Punkte schon hat bewiesen werden können? Wie dem auch

---

zu lesen ist:

πρωτογόνοις στράψας βολίσιν μεγάλων ὑμεναίων,

die erstzeugenden Strahlen wohl zugleich wie Fackeln zum grofsen Hymenäus gedacht. Proklos in seinem 5. Hymnus hat den Feuergott Hephaistos und die Aphrodite als Paar der Weltenhochzeit, v. 4 f.:

ἱερὸν ἱδρύσαντο κατὰ πτολίεθρον ἄγαλμα,
σύμβολ' ἔχον νοεροῖο γάμου, νοερῶν ὑμεναίων
Ἡφαίστου πυρόεντος ἰδ' οὐρανίης Ἀφροδίτης.

1 Prokl. zu Plat. Tim. V 293 πρώτην γὰρ νύμφην ἀποκαλεῖ (ὁ θεολόγος) τὴν Γῆν καὶ πρώτιστον γάμον τὴν ἕνωσιν αὐτῆς τὴν πρὸς τὸν Οὐρανόν. οὐ γὰρ ἐν τοῖς μάλιστα ἡνωμένοις ὁ γάμος, διὸ Φάνητος οὐκ ἔστι γάμος καὶ Νυκτὸς ἡνωμένων ἀλλήλοις νοητῶς, ἀλλ' ἐν τοῖς μετὰ τῆς ἑνώσεως καὶ τὸ διῃρημένον τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἐνεργειῶν ἐπιδεικνυμένοις. καὶ ἔοικε διὰ ταῦτα καὶ Οὐρανῷ τούτῳ καὶ Γῇ προσήκειν ὁ γάμος ὡς ἐκεῖνον Οὐρανὸν καὶ Γῆν ἐκείνην ἐπεικονιζομένοις. ὃ δὴ καὶ οἱ θεσμοὶ τῶν Ἀθηναίων εἰδότες προσέταττον Οὐρανῷ καὶ Γῇ προτελεῖν τοὺς γάμους.

2 An die Riten der Plemochoen am Schlufs der grofsen Eleusinien will ich nur erinnern. Wenn Lobeck Proklos zu Plat. Tim. p. 293 richtig bezogen und verbessert hat (Aglaoph. 775 ff.); so liegt da sicher der Glaube an einen ähnlichen ἱερὸς γάμος zu Grunde: ἐν τοῖς Ἐλευσινίοις ἱεροῖς εἰς μὲν τὸν οὐρανὸν ἀναβλέποντες ἐβόων 'ὕε', καταβλέψαντες δὲ εἰς τὴν γῆν 'κύε'. — Den attischen Tritopatorenglauben lasse ich mit Absicht bei Seite. Die merkwürdigen Überlieferungen, dafs sie die ersten Wesen seien und von Uranos und Ge stammten (Philochoros, Phanodemos, Demon bei Suidas s. v. τριτοπάτορες, Hesych. s. v.), dafs man ihnen vor der Hochzeit Opfer gebracht hätte, Traditionen, die auch bei den Orphikern weiter gehen, bin ich aufser stande ausreichend zu erklären. Zudem wird das alles bei richtiger Deutung nicht hierher gehören, die jetzt geläufige Deutung aber der Tritopatoren als Windgeister, Ahnenseelen u. dgl. ist falsch. *

sei, die Kosmogonie der grofsgriechischen Ordensbrüder, die zu ihren Hauptetappen Phanes-Protogonos, etwa das Weltei und Uranos und Ge hatte, und ihre Anthropogonie einfach aus Uranos und Ge ist klar und kann ihren Ursprung nach verschiedenen Seiten hin nicht verleugnen. Von der späteren Anthropogonie der Orphiker aus dem Blute des Dionysos und der Asche der Titanen ist also da noch keine Rede.

Um am Ende unseres Weges noch einmal zu Euripides zurückzublicken, so konnte er die besprochenen Äufserungen zum Teil wohl schon im Anschlufs an attischen Volksglauben thun, aber es traten uns doch die Spuren ausgebildeter orphischer Lehre entgegen, die weder daraus noch aus Einwirkung philosophischer Doktrin allein zu erklären sind. Die pythagoreisch-orphischen Lehren wirkten damals wieder stark auf Athen zurück, und den Epicharmos endlich hat Euripides auch sonst vielfach benutzt. Die merkwürdige Thatsache, dafs kurz nach 431 in der öffentlichen Grabschrift für die Toten von Poteidaia, während auf den uns bekannten Grabschriften des 6. und 5. Jahrhunderts überhaupt nie von irgend welchem Leben nach dem Tode und weiterhin auch nur selten vom Hades die Rede ist, dafs nun auf einmal auch da der Satz steht: der Aither nahm ihre Seele auf, die Leiber die Erde, so mag das der Einflufs der Philosophie, der Poesie und jener Mystik zugleich bewirkt haben. Den Satz hat man dann später öfter über die Gräber gesetzt[1], ohne damit im entferntesten die

1 Grabschrift von Poteidaia CIA I 442, nach 431 v. Chr.:

Αἰθὴρ μὲμ ψυχὰς ὑπεδέξατο σώ[ματα δὲ χθὼν]
τῶνδε. Ποτειδαίας δ' ἀμφὶ πύλας ἔδ[αμεν].

Att. Grabschr. (Peiraieus. 4. Jh.) Kaibel p. 41:

Εὐρυμάχου ψυχὴν καὶ ὑπερφιάλους διανοίας
αἰθὴρ ὑγρὸς ἔχει, σῶμα δὲ τύμβος ὅδε.

Kaibel ep. 156 (ungef. 1. Jh.):

γ]αῖα μὲν εἰς φάος ἦρε, Σιβύρτιε, γαῖα δὲ κεύθει
σῶμα, πνοὴν δ' αἰθὴρ ἔλαβεν πάλιν, ὅσπερ ἔδωκεν.

Kaibel ep. 150 (röm. Zeit):

ἐννεακαιδεκέτις γὰρ ἀπὸ χθονὸς Ἠ[λυσιόνδε
ἐρχομένη πεδίον θνητὸν ἔλυσα [βίον.

konkreten Hoffnungen jener orphischen Gläubigen zu verbinden.

Dagegen haben wir von dem Fortleben jener unteritalischen Glaubenslehren in derselben Form und in derselben Sitte in den letzten Tagen ein sehr bedeutsames neues Zeugnis erhalten. In einem Grabe zu Eleutherne auf Kreta hat sich ein Goldblättchen gefunden mit folgender Inschrift, die etwa dem zweiten Jahrhundert n. Chr. angehört: *

Δίψαι αὖος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι. — Ἀλλὰ πίε μου
κράναϲ· αἰεὶ ῥέω ἐπὶ δεξιὰ τῇ κυφάριϲοϲ (sic). *
τίϲ δ' ἐϲι, πῶ δ' ἐϲι; — Γᾶϲ υἱὸϲ ἠμὶ καὶ ὠρανῶ *
ἀϲτερόεντοϲ.[1]

Die auch hier wie so oft in diesen sakralen Überlieferungen zerrütteten, aber noch deutlich erkennbaren drei hexametrischen Verse (der dritte hat wohl auch von vornherein 7 Füſse gehabt) wiederherzustellen, möchte ich nicht wagen.[2] Durchaus klar ist der Sinn: der in den Hades eintretende Myste

---

ἀλλ' Ἀίδηϲ β]ουλ[ῇ]ϲιν ἀκαμπέϲιν ἅρπαϲ' Ἀνά[γκηϲ
αἰθέρι δοὺϲ ψυχ]ήν, σῶμα δὲ Κεκροπίῃ.

Es ist beachtenswert, wie hier die beiden Vorstellungen vom Elysion und vom Aither formelhaft zusammen stehen.

Auf den Isotelen Gerys CIA II 2724, v. 9: ἔντιμον χθονίοιϲι θεοῖϲ ὑπεδέξατο γαῖα, II 4307

[ἧϲ μὲν ϲῶμ' ἐνὶ] γ[ῇ κ]εῖται, ψυχὴ δ' ἐν Ὀλύμπ[ῳ].

Am Grabtempelchen des Dionysios auf dem Dipylonfriedhof Kaibel ep. 35:

εὐλογία | ἧϲ ϲὺ τυχὼν ἔθανεϲ, Διονύϲιε, καὶ τὸν ἀνάγκηϲ
κοινὸν Φερϲεφόνηϲ πᾶϲιν ἔχειϲ θάλαμον.
ϲῶμα μὲν ἐνθάδε ϲόν, Διονύϲιε, γαῖα καλύπτει,
ψυχὴν δ' ἀθάνατον κοινὸϲ ἔχει ταμίαϲ.

Kaibel ep. 90 (4. Jh. Athen):

ὀϲτέα μὲν καὶ ϲάρκαϲ ἔχει χθὼν παῖδα τὸν ἡδύν,
ψυχὴ δ' εὐϲεβέων οἴχεται εἰϲ θάλαμον —.

1 AJoubin veröffentlicht die Inschrift im Bulletin de corr. hellén. XVII 1893, 122 ff. und vergleicht sie bereits mit Kaibel IGIS 638.

2 Die Vorschläge von Gomperz bei Joubin a. a. O. p. 125 sind mir nicht wahrscheinlich. πίε μου κράναϲ erklärt mir Wilhelm Schulze als πί' ἔμ μου κράναϲ = ἔγ μου κράναϲ, vgl. locr. ἐ δάμω = ἐκ δήμου, ἐ Ναυπάκτω = ἐγ Ναυπάκτου u. ä. Dann sind die beiden ersten Verse ziemlich glatt.

klagt über seinen Durst. Die Quelle antwortet ihm selbst (Mnemosyne?), fragt ihn aber erst, wer er sei. Er sagt dann seinen Mystenspruch, der ihm die Gefilde der Seligkeit öffnet. Es bedarf keines Wortes, wie genau die gleichen Hauptsätze, namentlich der gröfseren Tafel von Petelia (s. oben S. 86), hier wiederkehren, die Hauptsätze, die wir zu erläutern versucht haben. Wir sehen mit unseren Augen die Constanz der Überlieferung in diesen orphischen Gemeinden vom vierten Jahrhundert v. Chr. bis zum zweiten n. Chr. und wir sehen die Ausbreitung der unteritalischen Kulte in der späteren Zeit. Und es kann kein Zweifel sein, dafs dieser Text wie jener von Petelia aus einem gröfseren Ganzen herausgenommen ist.[1] Die Fahrt des Toten zum Hades war in einem Gedicht beschrieben, in einer orphisch-pythagoreischen κατάβαϲιϲ εἰϲ Ἅιδου. Die Formeln, die der Geweihte bei seinem Eintritt in den Hades kennen mufs, um des Wassers des Lebens teilhaftig zu werden und den Eintritt in den Hain der Seligkeit zu erlangen, werden ihm immer mit ins Grab gegeben, viele Jahrhunderte lang in gleicher Weise. Zuerst haben diese Formeln ohne Zweifel gestanden in einer unteritalischen Nekyia.

2.

Längst aber, ehe die Hauptsprüche aus der Nekyia der unteritalischen Ordensbrüder wohl zum vielhundertsten Male auf den goldenen Täfelchen für die Toten aufgezeichnet wurden, waren ihre hauptsächlichsten Lehren von der himmlischen Heimat, vom Sündenfall, von der Wanderung der Seele übernommen worden von einem Manne, der, selbst ein orphisch-pythagoreischer Priester und Prophet, nach den Regeln des Ordens lebte (z. B. kein Fleisch afs), ja der, wie man erzählte, sogar Tote auferweckt hatte. Er predigte, bekränzt mit Tänien und mit Binden geschmückt, dem Volke diese Weisheit und hinterliefs sie in einem Buche, das er καθαρμοί nannte, den folgenden Geschlechtern. 'Es ist ein Spruch der

1 Wie auch Joubin betont. Gomperz vermutet mit Recht, dafs zwischen δίψαι und αὖοϲ die Partikel der Verbindung mit dem Vorhergehenden ausgefallen sei.

Notwendigkeit, ein alter Beschlufs der Götter': wer gefehlt, welcher δαίμων (= Gott) Mord oder Meineid begangen, mufs dreifsigtausend Horen fern von den seligen Göttern umherirren, durch alle möglichen Formen sterblicher Geschöpfe, sogar auch durch Pflanzen und Tiere.[1] Soweit uns auf beiden Seiten Einzelheiten überliefert sind, stimmt hier alles zusammen: die orphisch-pythagoreische Mysterienlehre und Empedokles.[2]

Pindaros kommt in dem, was uns erhalten ist, zweimal auf solche Lehren der Seelenwanderung, Bufse und Belohnung im Jenseits, zu sprechen: in einem Threnos, wahrscheinlich auf den Tod des Siciliers Gelon, der 478/7 gestorben war[3], von dem uns eine Strophe erhalten ist (fr. 133), und in der 2. olympischen Ode, die einen Wagensieg des Theron, des Schwiegersohnes des Gelon, vom Jahre 472 feiert. Theron wird schon mit dem Gedanken an den Tod sich vertraut gemacht haben, denn er starb noch in demselben Olympiadenjahr.[4] So trägt denn Pindar gerade in diesen beiden Liedern Mysterienlehren vor, die er als solche deutlich selbst bezeichnet. Ol. II 56 spricht er von dem, 'der auch das Künftige kennt' (was nach dem Tode kommt), und als er seine Andeutungen schliefst, sagt er, dafs er noch viel Geschosse zu versenden

---

1 Empedokl. fragm. rec. Stein p. 77, v. 369 ff.:

ἔστιν Ἀνάγκης ῥῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν κτλ.,

aufserdem besonders p. 79.

2 S. besonders OKern Empedokles und die Orphiker im Archiv f. Gesch. d. Philos. I 498 ff. Er vergleicht zu empedokleischen Versen vor allem auch die orphischen Fragmente 153. 222. 223. 227. 228. Aufserdem s. namentlich S. 505. Das orphische ἀναψῦξαι (ἀναπνεῦσαι) κακότητος Fragm. 226 mit dem empedokleischen νηστεῦσαι κακότητος ohne weiteres in Zusammenhang zu bringen möchte ich nicht wagen; immerhin scheint auch mir der Vergleich 'nicht unnütz zu sein' (Kern S. 505). — Dafs ich Kerns Auffassung der rhapsodischen Theogonie auch hier nicht teile und viele Einzelheiten seiner Beweisführung nicht billige, kann bei Seite bleiben. In den Lehren, auf die es uns hier ankommt, Orphisches und Pythagoreisches scheiden zu wollen, wäre natürlich verfehlt.

3 Böckh Pindari interpret. (II 2) p. 624, vgl. p. 121; Lübbert Ind. Bonn. Wintersem. 1887/8 p. VI f.

4 Böckh a. a. O. p. 117; EBöhmer Pindars sicilische Oden p. 77.

habe, die da sprechend sind für die, welche sie verstehen, für die Wissenden, die Eingeweihten.[1] Selbstverständlich sind es Mysterien, in die Gelon und Theron eingeweiht waren, die Zeitgenossen des Empedokles, die gerade mit seiner Vaterstadt die engsten Beziehungen hatten. Darum geht Pindar, der solche Lehren selbst in Sicilien wird genauer kennen gelernt haben, hier auf sie ein, aus ihnen Trost spendend dem den Tod Erwartenden und den den Toten Beklagenden.[2]

Es läfst sich von vornherein erwarten, dafs diese Mysterien die bei den Westgriechen damals so verbreiteten waren, von denen aus etwas späterer Zeit uns die Goldtafeln Zeugnis geben. In jenem Pindarfragment wird gesagt, dafs Persephone die Seelen, deren Bufse sie für alte Schuld annimmt, wieder hinaufsendet unter die Sonne im neunten Jahre; sie werden hehre Könige, an Macht Gewaltige und die höchsten an Weisheit und später werden sie heilige Heroen von den Menschen genannt. Wir sehen, dafs auch hier wie auf den Täfelchen und wie bei Empedokles eine alte Schuld angenommen wird, die gebüfst werden mufs: also ebenso wie dort ist es eine fluchbringende Sünde einst göttlicher Geister, die durch Seelenwanderung gesühnt wird. Persephone hat zu entscheiden, ob die Schuld abgebüfst ist[3], gerade wie auf den Tafeln die Seele

---

1 v. 83 f.: βέλη . . . φωνάεντα cυνετοῖcιν.

2 Wie er anderwärts auch andere Mysterien feiert (Fragm. 137 die Eleusinien). Die unteritalischen Mysterienlehren dagegen scheinen auch im Fragment 131 gemeint zu sein:

ὀλβίᾳ δ' ἅπαντες αἴcᾳ λυcίπονον τελευτάν.
καὶ cῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περιcθενεῖ,
ζῳὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνοc εἴδωλον· τὸ γάρ ἐcτι μόνον
ἐκ θεῶν· εὕδει δὲ πραccόντων μελέων, ἀτὰρ εὑδόντεccιν ἐν πολλοῖc ὀνείροιc
δείκνυcι τερπνῶν ἐφέρποιcαν χαλεπῶν τε κρίcιν.

S. Böckh a. a. O. 622 *(a qua sententia postea sibi transitum haud dubie parabat ad exponendam animarum apud inferos condicionem, qualem Olymp. II et in priori* (129. 130 B) *ac tertio* (132 B, unecht) *quartoque* (133 B) *Threnorum fragmento explicat etc.).* Vermutungen über Veranlassung und Adresse dieses und des unten S. 119 ff. zu besprechenden Threnos will ich nicht aussprechen; dafs auch diese beiden für Sicilien bestimmt waren, darf man für wahrscheinlich halten.

3 Auf den Tafeln ποινὰν δ' ἀνταπέτιcα ἔργων ἕνεκα οὔτι δικαίων, s. de hymnis orphicis p. 31, v. 4.

sie anruft, die Königin der Unterirdischen.[1] Diejenigen, deren Bufse sie gnädig annimmt, werden früher wieder ins Erdenleben geschickt, sie erhalten zunächst die bevorzugtesten und besten Lebenslose, und werden endlich zu heiligen Heroen, wie auch nach jenen Inschriften die begnadigte Seele mit den anderen Heroen herrschen wird.[2]

Ausführlicher noch geht auf diese Dinge die zweite olympische Ode ein, die eigentlich schon von der zweiten Strophe an auf dionysische Mysterien hindeutet, z. B. auf die Cεμέλης ἀναγωγή durch den 'epheubekränzten Sohn'[3], auf Ino u. a.: 'der Toten hilfloser (unvorsichtiger?) Sinn leidet hier sogleich Strafe', heifst es da (v. 57 ff.), und 'was in diesem Reich des Zeus gesündigt ist, richtet unter der Erde einer, der das Urteil spricht mit feindlichem Zwang.' Es folgt eine Schilderung des seligen Lebens der Edlen (besonders werden hervorgehoben die an Eidestreue ihre Freude hatten, vgl. Empedokles v. 372): 'die anderen ertragen nicht anzusehende Mühe'. Dies letzte weist auf ganz bestimmte Vorstellungen von unterirdischen Strafen hin; denn nur im allgemeinen würde ein solcher Ausdruck nicht gebraucht sein: bestimmtes freilich erfahren wir erst aus Berichten und Andeutungen viel späterer Zeit. Aber alle die beiderorts (im Leben und unter der Erde) dreimal es fertig brachten, von allem Unrecht die Seele fern zu halten, steigen oben zu den seligen Gefilden empor 'auf des Zeus Weg', wie dann weiter in prächtigen Bildern geschildert wird. Auch die Entscheidung des Rhadamanthys wird erwähnt, den der Vater Zeus als Beisitzer habe, und Rhea habe den obersten Thron inne. Dies letztere mag auch die Kybele der Täfelchen erklären können. Aber auch sonst die gleiche Seelenwanderungslehre: was hier begangen ist, wird drunten, was drunten, hier bestraft in einem κύκλος γενέσεως. Dafs das Vergehen drunten nichts anderes ist, als die durch falsche Lockungen und sinn-

1 de hymnis orphicis p. 31 v. 1, 6, 10. Vgl. EKuhnert im arch. Jahrb. VIII 1893, S. 106 mit Anm. 9.

2 καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοιcι μεθ' ἡρώεccιν ἀνάξεις, oben S. 86, v. 11.

3 Über die Cεμέλης ἀναγωγή vgl. Plutarch. quaest. graec. c. 12 p. 293[c] und besonders ihre Erwähnung in der unten auf ihre Quelle zurückzuführenden Partie in Plutarch. de ser. num. vind. c. 22 p. 566[a].

liche Vorspiegelungen verschuldete falsche Wahl eines neuen Lebensloses, ist noch nicht lange durch den Vergleich platonischer Stellen (s. u.) erkannt worden[1]: so erst sind die ἀπάλαμνοι φρένες der Toten erklärt. Die dreimal recht gewählt haben, die soviel τόλμα hatten, die Seele von allem Unrecht fern zu halten, werden erlöst: also auch hier eine schnellere Befreiung derer, deren Bufse Persephone annimmt.[2]

Wie ein Kommentar sind diese pindarischen Verse zu den Täfelchen der orphischen Mysten. Und erst recht deutlich wird uns einzelnes werden, namentlich eben jene Verschuldung der Seelen im Hades bei der Wahl eines neuen Lebens, wenn wir die eschatologischen Mythen Platons betrachtet und in ihnen eine noch ausführlichere Darstellung derselben unteritalischen Geheimlehren erkannt haben.[3]

---

* 1 Von Lübbert Ind. Bonn. Wintersem. 1887/8 p. XIX f.

2 Die neun Jahre bezeichnen nur den büfsenden Aufenthalt der Seelen drunten vor der Heraufsendung zum letzten Leben, ehe sie Heroen werden. Vielleicht kommt da in der That Delphisches bei Pindar herein: die Oktaeteris, das grofse Bufsjahr, das auch Apollon und Herakles durchmachen mufsten, Lübbert a. a. O. p. VIII.

3 Frühere Vermutungen in ähnlicher Richtung aufzuführen und zu besprechen, darf ich mir erlassen, da meine Ausführung mit ganz neuem Material arbeiten kann. Deshalb kann ich auch die neue Arbeit von Karl Thiemann Die platonische Eschatologie in ihrer genetischen Entwicklung, Beilage zum Programm des Leibnizgymn. zu Berlin, Ostern 1892, im einzelnen unberücksichtigt lassen; hier und da findet er den richtigen Weg zu Pindar und den Orphikern. Seine Auffassung von dem Verhältnis der platonischen Mythen zu einander, soweit sie uns hier angehen (Thiemann will auch alle anderen eschatologischen Stellen bei Platon herbeiziehen), erledigt sich durch das oben Gesagte von selbst. — Während des Druckes kommt mir die Abhandlung von ADöring zu über die eschatologischen Mythen Platons im Archiv für Gesch. d. Philos. VI 1893 Heft 4, S. 475 ff. Ich freue mich der vollkommenen Übereinstimmung mit seinem Resultat: 'In der That stellt sich bei genauerer Prüfung heraus, dafs, wenn wir die in wesentlichen Zügen abweichende Darstellung im Timäus bei Seite lassen, die vier Schilderungen in Phädrus, Gorgias, Phädon und Republik nicht nur im allgemeinen demselben Vorstellungskreise angehören, sondern dafs sie sich im wesentlichen zu einem einheitlichen Bilde ergänzen' u. s. w. (S. 476). 'Es dürfte hiermit der von mir ausschliefslich in Aussicht genommene Nachweis geliefert sein, dafs wir hier im wesentlichen eine einheitliche Conception vor uns

Platon redet zuerst im Phaidros ausführlicher von der Seelenwanderungslehre.[1] Er spricht von der Seele, die der Gottheit nicht zu folgen vermag, sondern durch Vergessenheit und Sünde beschwert zur Erde hinabsinkt (λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα, p. 248c), von einer Satzung der Adrasteia, dafs die Seele, die etwas von der Wahrheit geschaut hat, bis zur nächsten Periodos leidlos bleibt, und wenn sie das weiter zu thun vermag, für immer ohne Schaden bleibt; dann von einem Gesetz bei der ersten Geburt, nach dem bei dieser keine Seele in Tierleiber eingehe, sondern je nachdem sie mehr oder weniger von der Wahrheit geschaut, eine Philosophenseele werde, die eines Königs u. s. w.[2] Neun Stufen derart werden genannt, zuletzt der Tyrann. An ihren Ausgangsort kommt die Seele nicht zurück in zehntausend Jahren aufser die der Philosophen[3], die nach der dritten tausendjährigen Periodos zurückgehen. Alle werden nach dem ersten Leben gerichtet, die einen leiden an den Straforten unter der Erde Strafe, die anderen werden an einem himmlischen Ort belohnt, wie sie es verdienen. Im tausendsten Jahr kommen beide zur Erlosung und Wahl des zweiten Lebens und wählen, welches eine jede will. Da kommen auch menschliche Seelen

---

haben, deren Abrifs im Phädrus vorliegt, ein compliciertes, aber einheitliches Phantasiegebilde, eine antike Divina Comedia, die bis ins einzelne hinein nach vorstehender Darstellung bequem zusammengesetzt werden kann' (S. 488). Ich hatte die Stücke in 4 Parallelrubriken nebeneinander gestellt und zu einem Ganzen aneinander geschoben, habe aber diese Zusammenstellung als zu weitläufig und zum Beweis unnötig nicht abdrucken lassen; sie bestätigt bis auf wenige Einzelheiten, auf die ich nun nicht mehr eingehen kann, Dörings Darlegung. Die Untersuchung über die Herkunft der Mythen hat Döring ausdrücklich bei Seite gelassen.

1 Merkwürdig sind gleich in den ersten Worten dieser Partie unverkennbare Anklänge an die Mysterienlehren und ihre Ausdrucksweise, p. 248b: πᾶσαι δὲ πολὺν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ἀπέρχονται καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται. οὗ δ' ἕνεχ' ἡ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἐστιν, ἥ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομὴ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὖσα κτλ.

2 Auch bei Pindar standen die Herrscher und die Weisen am höchsten in seiner Seelenwanderungsskala, fr. 133, 4 f.

3 p. 249a πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας.

in Tierleiber.[1] Dann ist noch von der Erinnerung (ἀνάμνηcιc) die Rede an das, was unsere Seele schaute, als sie noch bei Gott war. Deshalb steigen auch mit Recht nur die Seelen der Philosophen empor: sie haben immer die Erinnerung (μνήμη). Wer daran immer recht gedenkt — schliefst diese Ausführung — wird, immer eingeweiht in vollendete Weihen, allein wahrhaft vollendet.[2]

* Die weitläufigste Schilderung dieser Dinge gibt Platon in der Republik, in der Vision des Pamphyliers Er, der im Kriege gefallen nach zwölf Tagen auf dem Scheiterhaufen wieder zu sich kam und erzählte, was seine Seele gesehen (p. 614^{b} ff.). Von den Schlünden wird berichtet, zwischen denen die Richter sitzen und die Gerechten rechts hinauf zum Himmel gehen lassen, die Ungerechten links hinab, nachdem sie jenen Zeichen des Richterspruchs und auch diesen sichtbare Zeichen für alles, was sie gethan, angeheftet haben. Er sagt, er müsse den Menschen von den Dingen dort berichten, und die Richter heifsen ihn alles hören und schauen. Er sieht auch Seelen von der Erde ankommen, die schmutzig und staubig aussehen, und vom Himmel solche, die rein sind. Sie gehen zu der Flur (εἰc τὸν λειμῶνα) und lagern sich. Dort erzählen sich, die unter der Erde gewesen, von ihren Leiden, die aus dem Himmel von dem Glück und der unermefslichen Schönheit, die sie geschaut. Eine solche 'Reise' (πορεία) dauere tausend Jahre. Für jedes Unrecht müsse zehnfach gebüfst werden (daher tausend Jahre, da das Menschenleben etwa hundert habe), ebenso werde Gutes gelohnt. Hauptfrevler werden aufgezählt, namentlich Sünder gegen Götter und Eltern; Mörder werden genannt, besonders auch solche, die Städte und Heere verraten haben. Ein Tyrann Ardiaios, der Vater und Bruder ermordet, wird besonders erwähnt. Er erhält die Auskunft,

1 'Und aus einem Tiere, was Mensch war, wieder in einen Menschen' steht dabei, p. 249^{b}. Das pafst jedenfalls nicht genau für die erste Wahl; denn bei der ersten Geburt sollen ja noch keine Seelen in Tierleiber eingegangen sein. — Zu dieser Erlosung und Wahl eines neuen Lebens pafst auch eigentlich nicht, wenn es oben (p. 248^{e}) nach Aufführung der neun Stufen heifst: ἐν δὲ τούτοιc ἅπαcιν ὃc μὲν ἂν δικαίωc διαγάγῃ, ἀμείνονοc μοίραc μεταλαμβάνει, ὃc δ' ἂν ἀδίκωc, χείρονοc.

*2 249^{c} τοῖc δὲ τοιούτοιc ἀνὴρ ὑπομνήμαcιν ὀρθῶc χρώμενοc τελέουc ἀεὶ τελετὰc τελούμενοc τέλεοc ὄντωc μόνοc γίγνεται.

dafs jener nie wieder herauskommen werde. Solche, die ‘unheilbare’ Sünder sind oder noch nicht hinreichend gebüfst haben, läfst der Schlund nicht durch, sondern brüllt bei ihrem Herannahen. Man sieht feurige wilde Männer, die den Sündern Hände und Füfse und Kopf zusammenbinden, sie hinabstürzen, schinden, auf Dornen schleifen und dabei erklären, weshalb die Frevler solches litten und in den Tartaros kämen. Die aber auf dem ‘Gefilde’ brechen nach sieben Tagen auf bis dahin, wo sie eine Lichtsäule sehen und die Ananke. Dann folgt die glänzende Schilderung von der diamantenen Spindel der Ananke mit den acht leuchtenden Wirteln, von den acht Sirenen und ihrem Gesang und dann von den Moiren, den Töchtern der Ananke, in weifsen Kleidern mit Kränzen auf dem Haupt, der Lachesis, Klotho und Atropos. Auch sie singen, harmonisch mit den Sirenen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Wahl neuer Lebenslose wird dann ausführlicher beschrieben. Die Schuld ist an dem, der wählt: Gott ist unschuldig, ist der Hauptgedanke.[1] Alle möglichen Lebensstellungen und Lebensschicksale, auch Tiere sind zur Wahl. Es kommt darauf an, recht zu wählen. Auch die vom Himmel kommen, wählen oft schlecht ἅτε πόνων ἀγύμναστοι (vgl. Pindars ἀπάλαμνοι φρένες), überhaupt ein widerlicher, lächerlicher und zum Mitleid stimmender Anblick; etliche Beispiele werden angeführt. Endlich gibt Lachesis jedem den Dämon, den er sich gewählt, als Wächter seines Lebens. Zuletzt müssen alle zur Flur der Lethe und zum Flufs Ameles oder Lethe, wie er auch gleich darauf genannt wird. Davon müssen alle trinken. Um Mitternacht werden sie unter Donner und Erschütterung alle fortgerissen zur neuen Geburt, schwirrend wie Sterne.

1 αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος, p. 617e. Ein Zeugnis von dem Fortleben dieses Spruches haben wir in der Inschrift unter einer Platonherme aus Tibur, die dem ersten vorchristlichen Jahrhundert angehört αἰτία ἑλομένῳ· θεὸς ἀναίτιος neben ψυχὴ δὲ πᾶσα ἀθάνατος (aus Phaidr. p. 245c), bei Kaibel IGIS 1196. Noch im sechsten Jahrhundert ist er, wie mich Usener belehrt, ein Schlagwort der Debatten über Willensfreiheit. (Julian von Halikarnafs im Comment. zu Hiob. 38, 7 f. 123v der Pariser Hs. ἀλλ' ἡ ἑκάστου μοχθηρὰ γνώμη ταῦτα καταπράττεται, καὶ ὁ θεὸς ἄμεμπτος τῶν ὑπὸ ἑκάστου δρωμένων κακῶν. αἰτία γὰρ ἑλομένου, φησί τις τῶν παλαιῶν, ὁ θεὸς ἀναίτιος.) *

Diese beiden Ausführungen, die von den sog. eschatologischen Mythen Platons zeitlich am weitesten auseinander liegen, die eine am Anfang, die andere am Ende seiner Schriftstellerei, stimmen ganz genau zusammen; die eine ist nur eine detailliertere Ausführung derselben Lehren. Man möge nur das einzelne vergleichen. Auch die Zahlen der Perioden der Seelenwanderung 1000, 10000 u. s. w. sind dieselben. Was nur in der einen Schrift steht, ergänzt die andere, und alles pafst vorzüglich in ein Gesamtbild.[1] Ja, sogar einzelne Sätze der Phaidroserzählung, wie die von der Wahl und Erlosung eines neuen Lebens sind für uns nur durch die Republikstelle verständlich, zum deutlichen Beweise, dafs beide Mythen ein einheitliches Ganzes sind, und dafs Platon eine Kenntnis dieser Dinge bei seinen Lesern voraussetzte, die man aus seinen Schriften nicht hätte gewinnen können.

Schon diese Übereinstimmung der beiden zeitlich so weit getrennten Schilderungen macht es fast zur Gewifsheit, dafs eine ganz bestimmte Quelle benutzt ist und freie Phantasie Platons höchstens in kleinen Umwendungen und Ausschmückungen gesucht werden darf. Ehe wir aber seiner Vorlage weiter nachgehen, möge ein Blick auf die beiden hauptsächlichen anderen eschatologischen Mythen Platons im Gorgias und Phaidon gestattet sein.

Im Gorgias wird zunächst (p. 523 ff.) von der Abänderung des Verfahrens im jenseitigen Gericht erzählt; früher hielten Lebende über Lebende Gericht. Da fand Täuschung durch Äufseres, falsches Zeugnis und ähnliche Dinge statt. Zeus ordnet an, dafs sie nach dem Tode 'nackt' (γυμνοί) gerichtet werden. Seine Söhne setzt er nach ihrem Tode zu Richtern ein, zwei aus Asien Minos und Rhadamanthys, einen aus Europa Aiakos. Rhadamanthys richtet die aus Asien, Aiakos die aus Europa, Minos prüft das Urteil noch einmal, damit das Gericht mög-

---

1 Es ist doch selbstverständlich, dafs auch in der Republik ein 'Sündenfall' gedacht sein mufs und die Wiedergeburten als Strafe gemeint sind. Ich begreife nicht, warum Platon das hier aufgegeben haben soll (Heinze Xenokrates 145). Ananke lenkt ja auch die Wahl. αἱρείσθω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης 617ᵉ, aber αἰτία ἑλομένου! Auf den Timaios brauche ich hier nicht einzugehen; das ist ganz andere Spekulation.

lichst gerecht sei für die Menschen über die 'Reise' (πορεία). Die Richter haben Stäbe in der Hand, Minos einen goldenen, und richten auf dem 'Gefilde' (λειμών) an dem Kreuzwege, wo der eine Weg zu den Inseln der Seligen, der andere zum Tartaros führt. Die 'nackten' Seelen zeigen die Striemen und Narben der Sünden (auch da wird besonders Meineid genannt). Die Gerechten kommen zu den Inseln der Seligen, die Ungerechten zu den Straforten: das ist uraltes Gesetz. Die 'heilbaren' Sünder werden gestraft zu ihrem eigenen Nutzen und zu ihrer Besserung, die unheilbaren leiden zur Warnung der anderen ewig das Furchtbarste und Schmerzlichste; sie sind aufgehängt im Hades im Gefängnis. Auch hier wird ein Tyrann Archelaos besonders erwähnt; überhaupt seien unter den Mächtigen die meisten Frevler. Die fromm gelebt, besonders die Philosophen, kommen zu den Inseln der Seligen.

Im Phaidon wird bei Gelegenheit der unterirdischen Ströme einiges weitere angeführt (p. 113ᵈ ff.).[1] Auch da wird ausdrücklich gesagt, dafs die Seelen der Verstorbenen gewisse bestimmte Zeiträume drunten weilen, die einen längere, die anderen kürzere und dann wieder zu den Geburten der Lebewesen emporgesendet werden (εἰς τὰς τῶν ζῴων γενέσεις). Im übrigen wird das Gericht erwähnt: die heilbaren Frevler werden gestraft entsprechend ihren Freveln und für gute Thaten entsprechend gelohnt, unheilbare Frevler wirft die Moira für ewig in den Tartaros (unter den Frevlern werden Tempelräuber, Mörder und solche, die Vater und Mutter mifshandelt, besonders erwähnt). Jene anderen bleiben im Tartaros ein Jahr, kommen dann in bestimmte Flüsse zur Qual, und wenn sie von den Seelen derer, an denen sie gesündigt, zu denen sie schreien und flehen, Verzeihung erlangt haben, sind sie von der Strafe befreit, sonst geht es wieder denselben Gang. Die Frommen aber, besonders die Philosophen, kommen

1 Die Stelle im Phaidon von den Seelen, die um die Gräber irren, 80ᵈ ff. und was dazu gehört, lasse ich fort, weil sie ganz aus den Gedankenreihen, die ich verfolge, herausfällt, und sogar zu der anderen Phaidonstelle im Widerspruch steht. Die Art der Seelenwanderung freilich ist auch da wie sonst dargestellt.

in herrliche Orte, die es nicht leicht sei zu schildern und dazu mangele gegenwärtig die Zeit.

Auch diese beiden Erzählungen passen in den Hauptsachen genau zu jenen beiden anderen.[1] Freilich mag die Geschichte von der Veränderung im Verfahren des jüngsten Gerichts im Gorgias, die wie eine volkstümliche Fabel, fast wie ein attisches Volksmärchen aussieht, aus anderen Traditionen hier angefügt oder auch Erfindung des Platon selbst sein: die Richter kommen auch in dem Bilde der Republik vor, das durch diese ausführlichere Schilderung in dem Punkte ergänzt wird. Im Phaidon will die Angabe von der Strafe bis zur Verzeihung derer, an denen gesündigt ist, nicht zu bestimmten Angaben über Zeit der Strafe u. dgl. passen: sie scheint auf altattische Rechtsanschauungen zurückzugehen.[2] Aber alles hauptsächliche ist ohne jeden Widerspruch gegen die übrigen Mythen. Sie ergänzen sich zu einem grofsen Bilde vom Sündenfall der göttlichen Geister, dem ersten Einzug in Leiber, dem Gerichte drunten, von Strafe und Lohn, der Wahl eines zweiten Lebens, dem ganzen Kreislauf der Seelenwanderung durch 10000 Jahre. Mag Platon in Ausschmückung des einzelnen hier und da variieren, auf diese Hauptsachen hat er grofses Gewicht gelegt und sie immer gleich berichtet, bald diesen, bald jenen Punkt ausführlicher schildernd. Schon die Art, wie er diese Mythen einführt, zeigt das: dreimal stehen sie am Schlufs des Dialogs an ganz bevorzugten Stellen, Platon nimmt geradezu den Ton eines Predigers an und fügt jedesmal die ernstesten Ermahnungen hinzu. 'Damit es uns hier und auf der tausendjährigen Reise, die wir zu durchlaufen haben, gut geht', das sind die letzten Worte des grofsen Werkes vom Staat. 'Dessentwegen, was wir durchgegangen haben', sagt er im Phaidon zu seinem Mythos, 'müssen wir alles thun, um Tugend und Klugheit im Leben

---

* 1 Es ist geringfügig, dafs Platon im Gorgias von den volkstümlichen Inseln der Seligen redet, während im Phaidros z. B. der ganze übrige Zusammenhang einen himmlischen Ort verlangte.

2 Die vor dem Tode noch ausgesprochene Verzeihung des Ermordeten schlofs dort nachträgliche Verfolgung aus und hob die Unreinheit des Mörders auf, im Falle unfreiwilligen Totschlags hatten die Verwandten das Recht zu verzeihen.

zu erlangen; denn schön ist der Kampfpreis und grofs die Hoffnung' (p. 114[c]). Es sind die letzten Ermahnungen des sterbenden Sokrates. Es folgt nur noch die Erzählung seines Todes. Im Gorgias sagt er ausdrücklich, dafs ihm diese Geschichte nicht ein μῦθος, sondern ein λόγος sei, und man solle den nicht für die Fabel eines alten Weibes halten und verachten. Das dürften wir nur, wenn wir besseres und wahreres finden könnten (p. 523[a] und 527[a]). Mit Ermahnungen, die daran geknüpft sind, 'Gerechtigkeit übend zu leben und zu sterben' und auch andere zu bekehren, schliefst er den Dialog.

Es ist an der Zeit, dafs wir uns der Lehren des Empedokles und des Pindaros erinnern. Stimmen nicht die wenigen Sätze, die wir von diesen beiden über dieselben Dinge haben, genau zu diesen Ausführungen Platons bis ins Kleinste? Sogar die Zahlenangaben stimmen überein. Was bedeuten die 30 000 Horen, die bei Empedokles die gefallenen Geister durch die irdischen Leiber wandern müssen, ehe sie zu dem Ausgangsorte zurückkehren? ὥρα mufs eine ganz bestimmte Bedeutung haben, sonst hat die Zahlangabe ja keinen Sinn. ὥρα ist die Jahreszeit, deren in vorattischer Zeit das Jahr stets drei hat: also sind 30000 Horen = 10 000 Jahre, * die gleiche Zahl, die Platon für dieselbe Sache angibt. Die dreimal oben und unten die Seele von Unrecht frei gehalten, kommen zu den Seligen zurück, sagt Pindar. Wer dreimal nacheinander richtig gewählt, kehrt dahin zurück, sagt Platon im Phaidros. Das ist dasselbe. Von den Richtern wird wenigstens Rhadamanthys als Sohn des Zeus auch bei Pindar genannt (Ol. II 75). Erst recht stimmen alle Hauptpunkte der Lehre; wie denn jene ἀπάλαμνοι φρένες bei Pindar und die Vergehen, die in der Unterwelt begangen und hier bestraft werden, erst durch Platons Republik überhaupt für uns verständlich wurden. Jetzt erst wird auch für uns die oben (S. 91) erwähnte Plutarchstelle (de occulte viv. cap. 7, p. 1130[c]) ganz verständlich werden. Nachdem das Leben der Seligen beschrieben ist, hauptsächlich durch pindarische Verse, werden Flüsse der Unterwelt erwähnt und dann ohne rechten Übergang Seelen, die dort in Unterhaltung und Erinnerung an Vergangenes und Gegenwärtiges sich die Zeit vertreiben.

Was das zu bedeuten hat, wird ohne weiteres klar, wenn wir neben die Worte bei Plutarch eine Stelle Platons aus dem besprochenen Républikmythus stellen:

Plat. Rep. p. 614[e]: καὶ τὰς ἀεὶ ἀφικνουμένας ὥςπερ ἐκ πολλῆς πορείας φαίνεςθαι ἥκειν καὶ ἀςμένας εἰς τὸν λειμῶνα ἀπιούςας οἷον ἐν πανηγύρει καταςκηνᾶςθαι καὶ ἀςπάζεςθαί τε ἀλλήλας ὅςαι γνώριμαι καὶ πυνθάνεςθαι τάς τε ἐκ τῆς γῆς ἡκούςας παρὰ τῶν ἑτέρων τὰ ἐκεῖ καὶ τὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ παρ' ἐκείναις. διηγεῖςθαι δὲ ἀλλήλαις τὰς μὲν ὀδυρομένας τε καὶ κλαούςας ἀναμιμνηςκομένας ὅςα τε καὶ οἷα πάθοιεν καὶ ἴδοιεν ἐν τῇ ὑπὸ γῆς πορείᾳ — εἶναι δὲ τὴν πορείαν χιλιετῆ —, τὰς δὲ αὖ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εὐπαθείας διηγεῖςθαι καὶ θέας ἀμηχάνους τὸ κάλλος.	Plut. de occulte viv. p. 1130[c]: διατριβὰς ἔχουςιν ἐν μνήμαις καὶ λόγοις τῶν γεγονότων καὶ ὄντων παραπέμποντες αὐτοὺς καὶ ςυνόντες.

Es sind also diejenigen Seelen gemeint, die nicht zu den Gefilden der Seligen eingegangen sind, sondern durch lange Wanderung ihre Schuld abbüſsen müssen und sich immer wieder drunten auf dem λειμών versammeln bis zur Wahl eines neuen Lebens. Die dritte Klasse von Seelen sind die, welche zu ewiger Qual verurteilt sind, und nun sind auch die weiteren Worte Plutarchs verständlich: ἡ δὲ τρίτη τῶν ἀνοςίως βεβιωκότων καὶ παρανόμων ὁδός ἐςτιν εἰς ἔρεβός τι καὶ βάραθρον ὠθοῦςα τὰς ψυχὰς κτλ. Diese Dreiteilung ist an allen den besprochenen Platonstellen durchgeführt (mit denselben Worten von den ὁδοί Gorg. p. 524[a] vgl. Phaidr. 249[a]). Das Fragmentarische und Unverständliche der Plutarchsätze erklärt sich z. T., soweit nicht der Text lückenhaft und verderbt ist, daraus, daſs sie einem pindarischen Gedichte ohne volle Einsicht in dessen Gedankengang entnommen sind, und zwar, wie oben bereits ausgeführt wurde, dem, aus welchem am Anfang und

Ende der Auseinandersetzung die Verse direkt citiert sind. Zur Wiederherstellung desselben pindarischen Gedichts sind aber vielleicht noch aufserdem zu verwenden etliche Stellen aus dem Hadesmythus des pseudoplatonischen Axiochos. Namentlich in einigen Sätzen machen sich sofort die poetischen Worte und metrischen Reste bemerklich (p. 371^{c}ff.), die man natürlich nicht zu vollen Versen wiederherstellen kann: ὅcοιc μὲν οὖν ἐν τῷ ζῆν δαίμων ἀγαθὸc ἐνέπνευcεν, εἰc τὸν τῶν εὐcεβῶν χῶρον οἰκίζονται, ἔνθα ἄφθονοι μὲν ὧραι παγκάρπου γονῆc βρύουcι, πηγαὶ δ' ὑδάτων καθαρῶν ῥέουcι, παντοῖοι δὲ λειμῶνεc ἄνθεcι ποικίλοιc ἐαριζόμενοι, διατριβαὶ δὲ φιλοcόφων καὶ θέατρα ποιητῶν καὶ κύκλιοι χοροὶ καὶ μουcικὰ ἀκούcματα, cυμπόcιά τε εὐμελῆ καὶ εἰλαπίναι αὐτοχορήγητοι καὶ ἀκήρατοc ἀλυπία καὶ ἡδεῖα δίαιτα· οὔτε γὰρ χεῖμα cφοδρὸν οὔτε θάλποc ἐγγίγνεται, ἀλλ' εὔκρατοc ἀὴρ χεῖται ἁπαλαῖc ἡλίου ἀκτῖcιν ἀνακιρνάμενοc. ἐνταῦθα τοῖc μεμυημένοιc ἔcτι τιc προεδρία (vgl. noch p. 371^{e} Cιcύφου πέτροc ἀνήνυτοc, οὗ τὰ τέρματα αὖθιc ἄρχεται πόνων[1]). Man fühlt noch Reste daktylisch-logaoedischen Metrums heraus. Neben diese Stelle hat man bereits gerückt[2] die Worte aus Plutarchs consol. ad Apollon. c. 34 p. 120^{b}f.: εἰ δ' ὁ τῶν παλαιῶν τε ποιητῶν καὶ φιλοcόφων λόγοc ἐcτὶν ἀληθήc, ὥcπερ εἰκὸc ἔχειν, οὕτω καὶ τοῖc εὐcεβέcι τῶν μεταλλαξάντων ἔcτι τιc τιμὴ καὶ προεδρία, καθάπερ λέγεται, καὶ χῶρόc τιc ἀποτεταγμένοc, ἐν ᾧ διατρίβουcιν αἱ τούτων ψυχαί, καλὰc ἐλπίδαc ἔχειν cε δεῖ ... λέγεται δὲ ὑπὸ τοῦ μελικοῦ Πινδάρου ταυτὶ περὶ τῶν εὐcεβέων ἐν Ἅιδου· τοῖcι λάμπει und nun folgt eben jenes Fragment, das auch in dem Schriftchen de occulte viv. citiert wird. Man darf nicht nur die gleiche Quelle für den Verfasser des Axiochos und für Plutarch annehmen, sondern auch unbedenklich, glaube ich, jenen παλαιῶν ποιητῶν λόγοc und jenes καθάπερ λέγεται wieder aufgenommen erachten durch das mit λέγεται δὲ eingeführte Pindarcitat, und dann stammen jene metrischen Anklänge des Axiochos — wozu eben das Metrum vorzüglich pafst — aus ebendemselben

1 Das einzelne stellt zusammen und erörtert Buresch Consolationum histor. critica p. 18 f.

2 Buresch a. a. O. p. 19.

Pindarliede, dessen Hauptinhalt Plutarch in de occulte viv. angibt.

Auf jeden Fall ist für uns nunmehr ein Threnos Pindars dem Sinne nach rekonstruiert, in dem das Schicksal der Seelen geschildert war genau übereinstimmend mit den Schilderungen der platonischen Mythen, besonders desjenigen am Schlusse des Staates. Der gemeinsame Ursprung dieser Lehren aber kann nun gewifs nicht mehr zweifelhaft sein.

Und Platons Mythen stimmen in allem, was die erhaltenen Reste zu kontrolieren uns gestatten, zu den Täfelchen von Thurioi und Petelia: in diesen und in jenen der himmlische Ursprung der Seelen, der schmerzenvolle Kreislauf, das Abbüfsen der Schuld wegen alter Sünden, das Eingehen in die Gefilde der Seligkeit (Persephone tritt allerdings bei Platon gänzlich zurück); zur rechten gehen wie in Platons Republik so nach den Inschriften die zu Belohnenden und zur Linken die zu Strafenden, links ist die Lethe in beiden Überlieferungen. Sollten wir nun nicht die Anspielungen bei Platon verstehen von der μνήμη der seligen Philosophenseelen, πρὸϲ γὰρ ἐκείνοιϲ ἀεί ἐϲτιν μνήμη (Phaidr. 249c), und unmittelbar daneben die Bezeichnung der Lehre als τέλεοι τελεταί? Es ist dasselbe, wenn von Pythagoras gesagt wird, er sei immer im Besitz der μνήμη gewesen.[1] Dort ist nur abstrakt gesagt, was der Quell der Mneme konkret, mythisch und symbolisch sein soll. Die Wiedererinnerung an das, was die Seele einst sah in ihrer göttlichen Heimat, hilft sie erlösen: wer sie empfängt, ist erlöst. Sollte es noch zu kühn sein, in jener offenbar viel älteren Vorstellung der unteritalischen Mysterien, die nun für uns erst um Platons Zeit oder etwas später durch diese Täfelchen ans Licht treten, eine Quelle der platonischen Lehre von der ἀνάμνηϲιϲ zu finden? Das kann hier nur angedeutet werden, sonst würde sich herausstellen, dafs diese Mysterienlehren überhaupt von viel gröfserem Einflusse auf

1 S. bes. Laert. Diog. VIII 4 nach Herakleides Pont.: τὸν δὲ Ἑρμῆν εἰπεῖν αὐτῷ ἑλέϲθαι ὅτι ἂν βούληται πλὴν ἀθαναϲίαϲ. αἰτήϲαϲθαι οὖν ζῶντα καὶ τελευτῶντα μνήμην ἔχειν τῶν ϲυμβαινόντων. ἐν μὲν οὖν τῇ ζωῇ πάντων διαμνημονεῦϲαι· ἐπεὶ δὲ ἀποθάνοι, τηρῆϲαι τὴν αὐτὴν μνήμην. Darum kannte er seine Metempsychosen.

die ganze Psychologie, ja die ganze Ideenlehre gewesen sind, als man hatte annehmen können.

Ist es so schon mehr als wahrscheinlich, daſs Platon jene Erzählungen aus westgriechischen orphisch-pythagoreischen Vorlagen geschöpft habe, so wird das immer sicherer, wenn wir noch auſser den erörterten Hauptlehren eine Anzahl besonderer Einzelheiten gerade in orphischer und pythagoreischer Tradition wiederfinden. Für Sündenfall und Seelenwanderung (der Leib ein Kerker) weist Platon selbst auf Orphiker als Urheber hin.[1] Aber weiter wird im Phaidros in jener Partie (s. oben S. 113) eine Satzung der Adrasteia genannt. Diese Göttin spielt eine groſse Rolle in der orphischen Litteratur, wird als groſse Weltengöttin in der Theogonie des Hellanikos und Hieronymus angeführt (Damaskios quaest. de prim. princ. p. 387, orph. Fragm. 36) und zugleich Ananke genannt. Sie ist die, welche alle Gesetze und Schicksalsschlüsse gibt, wie Hermias aus orphischer Litteratur zu der Platonstelle belegt.[2] In orphischen Hymnen ist sie auch vorgekommen, denn in der die Sammlung einleitenden εὐχὴ πρὸς Μουςαῖον wird auch 'die Herrscherin Adrasteia' (v. 36) unter den zu preisenden Gottheiten genannt. Das älteste Zeugnis für die orphische Adrasteia ist der Vers des aischyleischen Prometheus (935):

οἱ προςκυνοῦντες τὴν Ἀδράςτειαν ςοφοί.[3]

Die vier Hadesflüsse des Phaidon werden auch mehrfach in orphischen Büchern bezeugt (Fragm. 155, 156, 321). Den See an der gleichen Stelle des Phaidon, der von Wasser und

---

1 δοκοῦςι μέντοι μοι μάλιςτα θέςθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα (ςῆμα), ὡς δίκην διδούςης τῆς ψυχῆς, Cratyl. p. 400.

2 Orph. Fragm. 109. 110. 111. Δῖοι und Κρόνιοι νόμοι werden erwähnt als von ihr ausgehend. Man wird an das Gesetz ἐπὶ Κρόνου im plat. Gorg. p. 523ᵃ erinnert über Seligkeit der Gerechten und Strafe der Ungerechten. Auſserdem vgl. Philostrat. vit. Apollon. VIII 7 von Pythagoras: παρελθὼν δ' ἐς πλείω ςώματα κατὰ τὸν Ἀδραςτείας θεςμόν, ὃν ψυχὴ ἐναλλάττει, πάλιν ἐπανῆλθεν ἐς ἀνθρώπου εἶδος κτλ.

3 Vgl. OKern de Orphei Epimenidis Pherecydis theog. p. 45, einiges weitere bei Posnansky Nemesis und Adrasteia 71 ff., Tümpel bei Pauly-Wissowa I 408. Es ist bedeutsam, daſs dieser Hinweis auf die Weisen des Westens sich gerade in der Tragödie findet, welche die deutlichen Spuren des Aufenthaltes in Sicilien trägt. *

Schlamm siedet, kennen wir bereits als orphisch. Die Ananke, die in der Republik geschildert wird, wird auch in jener Theogonie beschrieben gleich der Adrasteia, die bis an die Grenzen des Kosmos fasse.[1] Auch in den orphischen Argonautika (v. 12) wird sie unter den ersten Wesen der Welt genannt. Dafs wir in solchem Falle berechtigt sind, spätere Citate, wo sie sich mit Platon in diesen Partien berühren, als älter orphisch in Anspruch zu nehmen, bestätigt auch in diesem Falle noch ein Euripidesvers, es sei ein Wort der Weisen, dafs nichts stärker sei als die gewaltige Ananke.[2] * Diese Weisen sind ohne Zweifel die Orphiker. Der brüllende Schlund[3] ebendort bei Platon erinnert daran, dafs nach Aristoteles an. post. II 11 p. 94^b 32 die Pythagoreer sagten, der Donner schrecke die Sünder im Tartaros.[4] Die Harmonie der Sirenen erinnert an die Sphärenharmonie der Pythagoreer; und in Iamblichs Leben des Pythagoras ist in der That von der Harmonie die Rede, in der die Sirenen seien (ἡ ἁρμονία, ἐν ᾗ αἱ σειρῆνες c. 18 p. 60, 3 Nauck).[5] Die Moiren im weifsen Gewande kennt nach des Clemens Zeugnis (Strom. V p. 244^b, orph. Fragm. 253) geradeso auch Orpheus (Μοῖραι λευκόστολοι).

Wenn bei der trümmerhaften Überlieferung solcher Litteratur so viel zusammentrifft, uns in orphisch-pythagoreische Kreise zu weisen, so wird kein Zweifel sein, dafs die einheitliche

1 S. Ettig Acheruntica 308, 3. Vgl. Abraxas 101 f.

2 Helen. 514:

λόγος γάρ ἐστιν οὐκ ἐμός, σοφῶν δ' ἔπος,
δεινῆς 'Ανάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον.

Vgl. v. Wilamowitz Homer. Unters. 224, 22, OKern a. a. O. Die Alkestisverse 967 von der Ananke, gegen die auch orphische Sprüche nichts helfen, besagen doch über den Inhalt der orphischen Sprüche nichts. Es sind gerade Beschwörungen, die die Ananke zu brechen sich anheischig machen.

3 Ob man hier an die Vorstellung des Hades als eines brüllenden Ungeheuers denken darf (wofür sich viel Parallelen beibringen liefsen, einiges bei Ettig Acheruntica 308, 1), ist mir doch sehr zweifelhaft. Wenigstens hätte sich die Verwendung der Vorstellung bei Platon ganz von der ursprünglichen Anschauung entfernt.

4 S. Zeller Philos. d. Griechen I[5] 451, 3.

5 Vgl. dazu auch die Auseinandersetzung bei Macrob. Commentar. in somn. Scip. II 3, 1.

Conception der platonischen Mythen eben daher rührt, dafs sie aus einem orphisch-pythagoreischen Werke geschöpft sind. Wo Platon abweicht, können wir natürlich im einzelnen nicht * entscheiden; es ist aber wahrscheinlich, dafs er sich bis ins Detail eben jenem Werke angeschlossen hat, und es ist nicht zufällig, dafs er gerade in der Republik sich am engsten und vollständigsten an dasselbe angeschlossen zu haben scheint. Er hatte wohl schon in Athen solche Werke kennen gelernt, dann aber in Sicilien, wie vordem auch Pindar, noch viel genauer ihre Bekanntschaft gemacht. Ihre Lehren hält Platon in allem Ernste sehr hoch und verbreitet sie selbst mit Eifer, wenn er sie auch mehr oder weniger in seinem Sinne wendet. Er kannte, wie wir sahen, verschiedene orphische Richtungen, die eine bekämpft und verspottet er aufs heftigste, das in Griechenland gang und gäbe Treiben der Orpheotelesten und ihre Weisheit vom ewigen Rausch und ewigen Kote drunten. Die anderen erkennt er aufs höchste an und benutzt ihre Bücher, nimmt vieles von ihnen an und vertritt es mit besonderer Wärme. Diese anderen waren so geworden durch die Vereinigung mit den Pythagoreern, in Unteritalien. Der Schlamm scheint auch bei ihnen in dem Unterweltsbilde nicht gefehlt zu haben, aber nur eine der mannigfachen Strafen ausgemacht zu haben. Man kann vielleicht sagen, dafs die unteritalische Lehre entstanden sei durch Vereinigung der Lehre von der Seelenwanderung, die doch ursprünglich als ein büfsender Kreislauf der Seele bis wieder zurück zu ihrer himmlischen Heimat gedacht war, mit der zunächst ganz verschiedenen von bestimmter Belohnung und Strafe der Geweihten und Ungeweihten in der Unterwelt. Man hätte dann jene Seelenwanderungslehre zuerst von den Pythagoreern ausgehend zu denken. Die alten rohen Vorstellungen der thracischen Orpheusdiener und griechischen Winkelpropheten waren veredelt durch die priesterlichen Lehren des apollinischen Weisen, und so hat diese edle Mystik tief und nachhaltig schon auf den jungen Platon eingewirkt und den alternden fast ganz zu ihrem Evangelium bekehrt. Es mufs ein grofses orphisches Buch gewesen sein, in dem in Form des Berichtes über einen Hinabstieg zum Hades, ähnlich wie in der Republik auch,

über alles das, was der Hinabsteigende gesehen, von diesem selbst berichtet wird: von den Totenrichtern, von dem Gericht[1], von den zu Bestrafenden und ihren Strafen, von den

---

1 Wenn man bei Pindar Rhadamanthys, bei Platon Minos Rhadamanthys und Aiakos als Richter und dieselben auf den unteritalischen Bildern findet, so wird doch die natürliche Annahme die sein, daſs schon in der gemeinsamen Quelle, die wir erschlossen haben, diese Richter genannt waren. Und z. B. jenes platonische οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν (Apol. p. 41ᵃ, Rohde Psyche 284, 3) wird doch schon damals jeder unbefangene Leser auf ein Gericht über das im Leben Begangene bezogen haben; denn das war ganz bekannt, wie z. B. etliche Aischylosstellen zeigen. Angesichts der Stelle Suppl. 280 f.:

κἀκεῖ δικάζει τἀμπλακήμαθ', ὡc λόγοc,
Ζεὺc ἄλλοc ἐν καμοῦcιν ὑcτάταc δίκαc

kann man doch nicht sagen, daſs Aischylos diese Gedanken 'seinem eigenen, von dem Popularglauben streng abgekehrten Geiste' entnommen habe (Rohde a. a. O. 284). Wer würde glauben, daſs die Vorstellung von einem Buche Gottes im Himmel, in das unsere Sünden aufgezeichnet werden, wenn man davon in späterer Litteratur liest, daſs diese Vorstellung schon im 5. Jahrhundert vorhanden gewesen ist? Es sei gestattet, mit ein paar Worten auf dieses lehrreiche Beispiel einzugehen, lehrreich besonders auch dafür, daſs so charakteristische Vorstellungen in ganz verschiedenen Kulturkreisen unabhängig von einander entstehen können. In der Apoc. Ioh. XX 12 steht von dem Buche, das beim jüngsten Gerichte geöffnet wird, und die Toten werden gerichtet nach den Thaten, die in dem Buche geschrieben stehen. Bis ins einzelne ausgemalt findet * sich dieses Gericht im Testament Abraams (Texts and studies II 2 p. 90 f.): auf dem Tische liegt ein groſses Buch sechs Ellen dick und zehn Ellen breit, zwei Engel sitzen daran mit Tinte, Feder und Papier. Ein Engel hat eine groſse Wage (man denkt an die ψυχοcταcία). Jene beiden anderen Engel aber schreiben auf, ὁ μὲν ἐκ δεξιῶν τὰc δικαιοcύναc, ὁ δὲ ἐξ ἀριcτερῶν τὰc ἁμαρτίαc. Beim Gericht wird das Buch geöffnet. Der eigentliche Richter ist merkwürdigerweise Abel. Die Vorstellungen sind jüdisch und wohl ausgegangen von Maleachi III 16, und die Bilder von Gott selbst mit der Wage und namentlich von dem Buch der Gedächtnisse, in dem jedes Menschen Geschick und jedes Thaten geschrieben stehen, werden bis zum heutigen Tage in der jüdischen Liturgie alljährlich vorgetragen (Machsor für den Neujahrstag, vgl. Pirkeh Aboth III 20, IV 29, Stellen, die mir Herr cand. phil. Bergel hier nachweist). Durch lateinische apokalyptische Litteratur werden diese Dinge im Mittelalter verbreitet und auch nach Deutschland übertragen. Auf einiges sehr bemerkenswerte macht mich Edward Schröder aufmerksam: im Muspilli ist es der Teufel, der sich alle Thaten der Menschen aufschreibt und * beim jüngsten Gericht alles vorbringt (v. 69 ff.). Öfter aber schreibt ein

Flüssen der Qual und dem Tartaros, von den zu Belohnenden und den Gefilden der Seligen, von der zweiten Wahl der Lebenslose, dazu auch von dem ersten Sündenfall und der Bufse, die dafür gesetzt sei. Ein solches Werk mufs schon Empedokles, mufs Pindaros vor sich gehabt haben; dafs es ganz dasselbe gewesen sei, darf man nicht behaupten, denn gerade in mystischen und religiösen Kreisen wechseln die Fassungen solcher Bücher schnell, wie man das so deutlich an den zahlreichen orphischen Theogonien sieht. Trümmer einer solchen Nekyia, die freilich durch den fortwährenden Einzelgebrauch etwas verändert sein werden, müssen auch die

---

Engel auf, was der Mensch gutes thut, ein Teufel, was er böses thut; 'so zeigen sich beide in Steinbildern rechts und links an dem romanischen Portale des Bonner Münsters, sitzend und jeder in ein Blatt schreibend, das er auf den Knieen hält' (WWackernagel in Haupts Ztschr. VI 149ff.), genau wie in dem Abraambuche die beiden Engel! Doch das nur nebenbei. Eben die Vorstellung von dem Buche, in dem die Thaten der Menschen registriert werden, meint Euripides in dem Melanippefragment 506 N[2]:

δοκεῖτε πηδᾶν τἀδικήματ' εἰϲ θεοὺϲ
πτεροῖϲι, κἄπειτ' ἐν Διὸϲ δέλτου πτυχαῖϲ
γράφειν τιν' αὐτά, Ζῆνα δ' εἰϲορῶντά νιν
θνητοῖϲ δικάζειν; οὐδ' ὁ πᾶϲ ἂν οὐρανὸϲ
Διὸϲ γράφοντοϲ τὰϲ βροτῶν ἁμαρτίαϲ
ἐξαρκέϲειεν οὐδ' ἐκεῖνοϲ ἂν ϲκοπῶν
πέμπειν ἑκάϲτῳ ζημίαν.

Wir werden nun auch die sprichwörtlichen Redensarten von διφθέρα Διὸϲ u. ä. besser verstehen, z. B. ἀρχαιότερα τῆϲ διφθέραϲ λέγειϲ: ἐπὶ τῶν ϲαθρά τινα καὶ μωρὰ διηγουμένων· ἡ γὰρ διφθέρα, ἐν ᾗ δοκεῖ ὁ Ζεὺϲ ἀπογράφεϲθαι τὰ γινόμενα, παμπάλαιοϲ, prov. Diogen. in paroem. ed. Gaisford p. 174, vgl. Zenob. IV 11, a. a. O. p. 307 (φαϲὶ γὰρ τὸν Δία εἰϲ διφθέραϲ τινὰϲ ἀπογράφεϲθαι τὰ πραττόμενα τοῖϲ ἀνθρώποιϲ) und aufserdem Lukian. de merc. cond. c. 12: κἂν μέν τιϲ ἢ πολίτηϲ ὑπὸ φθόνου ἢ γείτων ἔκ τινοϲ εὐτελοῦϲ αἰτίαϲ προϲκεκρουκὼϲ ἀνακρινόμενοϲ εἴπῃ μοιχὸν ἢ παιδεραϲτὴν τοῦτ' ἐκεῖνο Διὸϲ δέλτων ὁ μάρτυϲ, ἂν δὲ πάντεϲ ἅμα ἑξῆϲ ἐπαινῶϲιν ὕποπτοι. Woher diese Vorstellung bei den Griechen stammt und wen Euripides mit seinem Spotte hat treffen wollen, kann uns nicht zweifelhaft sein. Bei Lukian. Katapl. c. 5 hat die Klotho ein solches Buch; vgl. OMüller Arch. der Kunst § 398, 1, OJahn Arch. Beiträge 170 f. Jedenfalls soll man sich aber nicht darüber täuschen, dafs auch die Vorstellung vom letzten Gericht schon recht ausgebildet und die * Kenntnis derselben schon recht verbreitet war. Auf alle die anderen einzelnen eschatologischen Bilder näher einzugehen, ist hier unmöglich. *

Verse der unteritalischen Täfelchen sein, am intaktesten scheint sich das gröfste Stück in lauter Hexametern erhalten zu haben, wo beschrieben wird, welchen Weg man drunten zu gehen habe und was man sagen müsse und welches Los den Begnadigten erwarte. Natürlich wurde dasselbe immer wieder herausgegriffen, weil das für den Toten das wichtigste war.

Wir wissen, dafs es ein solches Gedicht gegeben hat mit dem Titel Ὀρφέως εἰς Ἅιδου κατάβασις. Natürlich ist es in diesem Gedichte Orpheus selbst, der hinabsteigt in die Unterwelt[1], nicht um Eurydike zu holen, sondern, dafs er den Menschen ein Bote werde der Dinge da drunten[2] und sie dadurch für seine Lehre gewinne und zu dem ὁσίως ζῆν bekehre. Wir dürfen jetzt, nachdem Ernst Kuhnert im letzten Hefte des * archäologischen Jahrbuchs (1893, Heft 4, S. 104 ff.) den Zusammenhang zwischen den Unterweltsdarstellungen auf den bekannten unteritalischen Prunkvasen der Gräber und den orphischen Mysterienlehren unwidersprechlich nachgewiesen hat, wir dürfen nun diese Vasenbilder, die aus derselben Zeit und derselben Gegend wie die oben besprochenen Goldtäfelchen stammen und ebenso wie diese ins Grab mitgegeben wurden, zur Erklärung jenes Hinabgangs des Orpheus heranziehen: er ist nicht im Hades die Gattin zu holen — sie fehlt auf den hauptsächlich in Betracht kommenden Bildern —, sondern als der 'Stifter der nach ihm benannten Mysterien' ist er dargestellt, 'wie er für die durch seine Weihen Geläuterten bei Persephone um ein seliges Leben bittet' (Kuhnert 107). Die Mysten selbst sind deutlich genug zu erkennen. Orpheus ist der Erstling derer, die da hinabgehen zu der Seligkeit, die er allen seinen Geweihten verheifst: er hat den Seinigen seinen

1 S. Ettig Acheruntica 286. Die Vermutung, dafs die εἰς Ἅιδου κατάβασις mit der Minyas identisch sei, halte ich für endgiltig beseitigt, s. bes. Rohde Psyche 278, 2. — Die Ergänzung des Marmor Parium ep. 14 * ἀφ' οὗ Ὀρφεὺς . . ἐξέθηκε . . καὶ τὸν αὐτοῦ [ἐς Ἅιδου καταβαθμόν] ist wohl ziemlich sicher.

2 Wie es auch von Er heifst in Platons Rep. p. 614[d] ἑαυτοῦ δὲ προσελθόντος εἰπεῖν ὅτι δέοι ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ κτλ. Es ist dasselbe Motiv, das auch in der Petrusapokalypse anklingt (v. 5) ἵνα ἴδωμεν ποταποί εἰσι τὴν μορφὴν καὶ θαρσήσαντες παραθαρσύνωμεν καὶ τοὺς ἀκούοντας ἡμῶν ἀνθρώπους.

Hinabgang verkündet, auf dafs sie denselben Weg fänden, und hat ihnen geoffenbart das Glück des ewigen Lebens, das ihrer harrt, wenn sie erlöst sein werden von dem Kerker dieses Leibes, und die ewige Strafe derer, die gefrevelt und seine heiligen Weihen verachtet. Gewifs nicht anders hat man sich dies priesterliche Gedicht zu denken, diese Offenbarung des Orpheus von den Dingen des Jenseits. Die Betrachtung der Weiterentwicklung dieser Lehren und ihrer litterarischen Schicksale wird unsere Auffassung des orphischen Gedichtes bestätigen, das zum ersten Male einen Hinabgang zum Totenreich in religiöser, in erbaulicher Absicht beschrieben hat und das die erste griechische Apokalypse gewesen ist.

Wie eng diese Dichtung, die ja aus den orphisch-pythagoreischen Kulten Grofsgriechenlands stammte, mit pythagoreischer Lehre zusammenhieng, mag auch daraus hervorgehen, dafs sie schon Epigenes, ein alexandrinischer Grammatiker, der älter war als Kallimachos[1], mit anderen orphischen Büchern einem Pythagoreer zuschreiben wollte.[2] Kein Wunder, dafs es auch frühe schon eine Hadesfahrt des Pythagoras gab: Herakleides vom Pontos und Hieronymos von Rhodos im dritten Jahrhundert v. Chr. hatten sie[3], und wir erfahren durch die Vermittelung des Laertios Diogenes (VIII 21) wenigstens einiges von ihrem Inhalt: φηcὶ δὲ Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν (Πυθαγόραν) εἰc Ἅιδου τὴν μὲν Ἡcιόδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸc κίονι χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουcαν, τὴν δὲ Ὁμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου καὶ ὄφειc περὶ αὐτὴν ἀνθ' ὧν εἶπον

1 Susemihl Gesch. d. griech. Litt. in der Alexandrinerzeit I 344.

2 Clem. Alex. Strom. I p. 144, s. Ettig Acheruntica 286.

3 Weil kein strikter Beweis dafür beizubringen ist, dafs vor Herakleides Pontikos sich irgend eine derartige Schrift mit Pythagoras beschäftigt habe (Diels im Archiv f. Gesch. d. Philos. III 469), kann man doch nicht behaupten, dafs Herakleides das alles erfunden habe. Alle innere Wahrscheinlichkeit, die Art der erhaltenen Spuren weist doch darauf hin, dafs diese Nachrichten an die alte orphische Dichtung anknüpften. Welcher Art das Buch des Herakleides περὶ τῶν καθ' Ἅιδην war, kann man ja nicht wissen; wenn man über die Art und Tendenz der Bücher gleichen Titels von Protagoras, Demokritos, Antisthenes etwas vermuten darf, so ist es das, dafs sie die orphisch-pythagoreische Hadesmythologie bekämpften oder verspotteten. Denn der Volksglaube vom Hades in damaliger Zeit bot so einförmige blasse und so wenig

περὶ θεῶν, κολαζομένους δὲ καὶ τοὺς μὴ θέλοντας συνεῖναι ταῖς αὑτῶν γυναιξίν.[1] Es bestätigt sich, dafs eine Hauptstelle in diesen καταβάσεις die Schilderung der unterirdischen Strafen einnahm. Die Strafe der Verleumder der Götter, welche die Polemik der mystischen Richtungen gegen die alte Poesie widerspiegelt, und die der Unsittlichen, die höchst charakteristisch bezeichnet werden, sind gewifs nicht die einzigen, die Pythagoras sah. Dasselbe Buch scheint Hermippos gekannt zu haben (L. Diog. VIII 41), er erzählt aber eine verspottende Anekdote dazu, die derjenigen von Zalmoxis bei Herodot (IV 94) ganz ähnlich, vielleicht ihr nachgemacht ist.[2] Dafs in demselben pythagoreischen Buche auch die verschiedenen Metempsychosen des Pythagoras erzählt waren, ist möglich, aber nicht sicher.[3] Wahrscheinlich könnte es erscheinen nach dem Bericht des Herakleides Pontikos (L. Diog. VIII 4), der sich auf Worte des Pythagoras über sich selbst beruft; dort heifst es von Euphorbos, er habe von Hermes verliehen bekommen τὴν τῆς ψυχῆς περιπόλησιν, ὡς περιεπολήθη καὶ εἰς ὅσα φυτὰ καὶ ζῷα περιεγένετο καὶ ὅσα ἡ ψυχὴ ἐν τῷ ᾅδῃ ἔπαθε καὶ αἱ λοιπαὶ τίνα ὑπομένουσιν. Immerhin macht der Bericht den Eindruck, als ob nur in die Partie der Euphorbosmetempsychose innerhalb einer umfangreicheren Schilderung der Metempsychosen eine oder die κατάβασις eingeschoben sei.

Es scheint, als ob schon in solchen Büchern der Hinabgang die Form einer Entrückung der Seele angenommen habe. Und dem, was so von Pythagoras erzählt wird, stehen sehr nahe die Geschichten, wie sie von Hermotimos[4], Zalmoxis (Herod. IV 94ff.), Aristeas[5] erzählt werden, die alle wie namentlich auch der Hyperboreer Abaris mit der orphisch-

grelle Farben, dafs ihn weder zu schildern noch anzugreifen jemand würde unternommen haben.

1 S. Hiller in der Satura philologa HSauppio oblata p. 106f.

2 Rohde Rhein. Mus. XXVI 557, 1.

3 Jedenfalls braucht nicht die bei Laert. Diog. VIII 14 erwähnte γραφή dieselbe mit der κατάβασις zu sein (Rohde a. a. O.); vergleiche aufserdem Ettig a. a. O. 289, 3.

4 Rohde Rhein. Mus. XXVI 558 Anm.

5 Fragm. epic. graec. p. 244 Kinkel (τούτου φασὶ τὴν ψυχὴν ὅτε ἐβούλετο ἐξιέναι καὶ ἐπανιέναι πάλιν Suid.).

pythagoreischen Legende und Litteratur eng verbunden sind. Unter ihrem Namen hat es auch apokryphe Schriften gegeben: von Zamolxis und Abaris Zaubersprüche (Plat. Charmid. 158[b]), von Abaris Orakel[1], auch eine Theogonie und καθαρμοί, von Aristeas aufser anderm auch eine Theogonie (Suid.). So ist es wohl auch mehr als eine litterarische Einkleidung, wenn im pseudoplatonischen Axiochos (p. 371[a] ff.) den Hadesmythus, der ganz wie wir es für jene orphisch-pythagoreischen καταβάσεις voraussetzen, Belohnungen und Strafen in der Unterwelt berichtet, die Hyperboreer Opis und Hekaergos auf ehernen Tafeln[2] nach Delos gebracht haben sollen[3]; das soll wieder durch den Magier Gobryes berichtet sein, ähnlich wie etwa in Lukians Menippos (c. 6) der chaldäische Magier Mithrobarzanes die κατάβασις zu veranstalten versteht, von den zahllosen ähnlichen Angaben solcher fiktiven Gröfsen in der späten Litteratur zu schweigen. Ob aber nicht der Pamphylier Er in der platonischen Republik auch mehr als eine Erfindung Platons ist? Sollte er schon orphisch-pythagoreische Hadesvisionen angeblich solcher nordischer oder orientalischer Wundermänner gekannt haben? Und eine solche Vision, eine Entrückung der Seele wie derjenigen des Er, die dann in den Leib zurückkehrt (ὃς τελευτήσας ἀνεβίω), wird in der That auch schon die älteste Pythagoras-κατάβασις enthalten haben.[4]

Eine ganz versprengte Notiz läfst uns noch erkennen, wie gerade solche Visionen nun auch auf den Namen anderer Hauptvertreter der orphisch-pythagoreischen Richtung giengen. Bei Servius zu Verg. Georg. I 34 heifst es: *Varro ait se legisse E m p e d o c l i a quadam vi divina mortalem adspectum detersum eumque inter cetera t r e s p o r t a s vidisse tresque v i a s, unam ad signum scorpionis, qua Hercules ad deos isse diceretur.* *

1 Von Herakleides Pont. werden citiert λόγοι τῶν εἰς Ἄβαριν ἀναφερομένων Bekker Anecd. gr. I 145. 178, s. Bethe bei Pauly-Wissowa I 15.

2 Was die χαλκαῖ δέλτοι bedeuten sollen, kann man aus Pollux VIII 128 sehen: δέλτοι χαλκαῖ, αἷς ἦσαν πάλαι ἐντετυπωμένοι οἱ νόμοι περὶ τῶν ἱερῶν καὶ τῶν πατρίων (vgl. auch Soph. Trachin. 683).

3 S. darüber auch Crusius bei Roscher II 2812. Vgl. orph. Fragm. 267, wonach Orpheus einen Vers erhalten haben soll *de oraculo Apollinis Hyperborei*, s. Ettig 313, 1.

4 Rohde Rhein. Mus. XXVI 557, Ettig 289.

Manche Kombination ruft diese unscheinbare Notiz hervor; für jetzt mag nur darauf aufmerksam gemacht sein, wie auch hier wieder die drei Wege im Jenseits dieselbe Bedeutung haben, die oben bei Platon und in der Plutarch-Pindarstelle erklärt wurde.

Weiterhin ist dann die ausgebildete Form der eigentlichen κατάβαϲιϲ sowohl wie der bloſsen Vision zu einer immer mehr angewendeten litterarischen Einkleidung geworden für mannigfachen Inhalt. Etwa das nächste Stadium der Entwickelung ist wiederum an einem westgriechischen wirklichen oder vermeintlichen Heros des Pythagoreismus zu beobachten. Im Anfang des Epicharmus des Ennius stand ohne Zweifel der Vers (fr. I Vahl.):

nam videbar somniare med ego esse mortuum.

Dieser eine Vers reiht, scheint mir, allein die merkwürdige Schrift in jene Litteraturgattung ein: wer damals träumte, er sei gestorben, träumte weiter, daſs er in den Hades komme, und folgten dann Sätze philosophischer Weisheit, so vernahm er diese in der Unterwelt, vernahm sie da aus dem Munde eines von ihm befragten berühmten Weltweisen. So wurde nun auch der eigentlich philosophischen Lehre überweltliche oder vielmehr unterweltliche Autorität verschafft. Von der weiteren Entwickelung dieses litterarischen Typus ins Parodische und Satirische bei Sotades und Sopater, Timon, Krates, Menippos u. a. habe ich hier nicht zu reden. Das aber ist uns nun verständlich, daſs man in Sicilien den typischen Vertreter pythagoreischer Spruchweisheit zum Hades fahren lieſs, damit er dort aus dem Munde des Meisters selbst die hohen Lehren vernehme, daſs man diese Lehren zunächst die beliebten epicharmischen Verse selbst sein lieſs, und indem man sie mit leichtester Mühe in die bestimmte Form einkleidete, eine Ἐπιχάρμου εἰϲ Ἅιδου κατάβαϲιϲ ausgehen lieſs. Eine solche hat Ennius übersetzt, denn schon die entsprechende Fassung der anderen Titel des Ennius (Euemerus, Sota) zeigt, daſs nicht dieser selbst, sondern Epicharmus es ist, der beginnt: mir träumte, ich sei gestorben.[1] Diese Einführung der Traum-

1 So allein ist es auch zu erklären, daſs die Citate des echten

vision hat denn auch ihre Geschichte[1], wie z. B. Timarchus in dem Hadesmythus bei Plutarch de deo Socratis (c. 22) nicht weifs εἴτ' ἐγρήγορεν εἴτ' ὠνειροπόλει.

Aber dies alles weiter zu verfolgen ist hier nicht der Ort. Das haben wir gesehen, wie gewaltig die erste unteritalische Jenseitsoffenbarung gewirkt hat und wie alsbald nach verschiedenen Seiten hin an sie angeknüpft ist. Nur noch die Vermutung mag gestattet sein, dafs auch die κατάβασις εἰς Ἅιδου und ihre Verspottung in der attischen Komödie durch jene Bücher des Westens, wenn nicht angeregt, so doch in vielem beeinflufst worden ist, nicht nur in dem späteren Pythagorista des Aristophon, in dem geradezu der Spott über eine pythagoreische Hadesfahrt der Gegenstand des Stückes war[2], sondern auch in früheren, freilich meist bis auf weniges verlorenen Stücken[3], ja, wohl auch in den Fröschen. Dafs damals schon von pythagoreischer Hadeslitteratur in Athen Kenntnis vorhanden war, scheinen mir die Verse des Sophokles in der Elektra zu beweisen (v. 62):

ἤδη γὰρ εἶδον πολλάκις καὶ τοὺς σοφοὺς
λόγῳ μάτην θνῄσκοντας· εἶθ' ὅταν δόμους
ἔλθωσιν αὖθις, ἐκτετίμηνται πλέον.

Die Scholien weisen ganz richtig auf Pythagoras hin.[4] Gerade * auch der Ausdruck οἱ σοφοί, wenn man sich anderer Stellen der Tragiker erinnert (s. oben S. 123 f.), weist auf Orphiker-Pythagoreer hin. So konnte auch Platon schon, als er den

---

Epicharm bei Euripides (s. Diels sibyll. Blätter 34, 1 zu v. Wilamowitz Herakles I 29, 54) mit den Versen des römischen Übersetzers eines falschen Epicharm übereinstimmen.

* 1 S. z. B. Ps.-Plut. Plac. philos. V 1, 4 (p. 416 Diels), Ettig 314.

2 Rohde griech. Roman 260, 3.

3 Z. B. auch in den Μεταλλῆς des Pherekrates stieg eine Frau durch die laurischen Gruben zum Hades und erzählte nachher, was sie gesehen, Fragm. 108 ff. K. Ähnlich war es in den Κραπαταλοί und einer Anzahl anderer Stücke.

4 Von ihm heifst es z. B. auch nach Hieronymus bei LDiog. VIII 21 nach der Erzählung von der Hadesentrückung καὶ δὴ καὶ διὰ τοῦτο τιμηθῆναι ὑπὸ τῶν ἐν Κρότωνι. Die Scholien erzählen eine Geschichte wie die LDiog. VIII 41 und verbinden sie mit dem Bericht von den Metempsychosen.

Phaidros schrieb, in Athen solche apokalyptischen Produkte der unteritalischen Mystik kennen.

Aber auch von der weiteren Tradition der alten eigentlichen Hadesfahrt des Orpheus selbst hören wir. Natürlich macht ihr Text allerlei Wandlungen durch, aber es ist gewifs eben dies orphische Hadesbuch, von dem Diodor berichtet, dafs dort die Strafen der Gottlosen und die Gefilde der Frommen geschildert seien (Diod. I 96, 4 ff. orph. Fragm. 153). Und später hören wir wieder mehr von diesem Gedichte des Orpheus, und dessen Schilderungen sind es, die zur Zeit der Neuplatoniker allbekannt, von ihnen immer herangezogen werden, namentlich wenn es gilt den Platon zu erklären. Da hören wir wieder von Reinigungen im Acheron, die dort beschrieben seien, und lesen Verse wie diese (Fragm. 154):

οἳ μέν κ' εὐαγέωσιν ὑπ' αὐγὰς ἠελίοιο,
αὖτις ἀποφθίμενοι μαλακώτερον οἶτον ἔχουσιν
ἐν καλῷ λειμῶνι βαθυρρόον ἀμφ' Ἀχέροντα,

und von denen, die im Tartarus gestraft werden:

οἳ δ' ἄδικα ῥέξαντες ὑπ' αὐγὰς ἠελίοιο
ὕβριν θ', οἳ κατάγονται ὑπὸ πλάκα Κωκυτοῖο
Τάρταρον ἐς κρυόεντα.

Vom einzelnen hören wir weiterhin nur[1], dafs von Erlosungen

1 Das Citat des Servius zu Aen. VI 565 *fertur namque ab Orpheo, quod dii peierantes per Stygem paludem novem annorum spatio puniuntur in Tartaro* (vgl. Empedokles v. 372 ff., p. 78 Stein) kann recht wohl in der orphischen κατάβασις gestanden haben (fr. 157 Abel), kaum aber das andere Serviuscitat zu Aen. VI 392 *lectum est in Orpheo, quod quando Hercules ad inferos descendit, Charon territus eum statim suscepit, ob quam rem anno integro in compedibus fuit.* Man kann nicht wissen, wo in der mannigfachen orphischen Litteratur dergleichen erwähnt wurde (auch wenn es wirklich in der Hadesfahrt gestanden hätte, würde noch lange nicht folgen, dafs das Ganze eine Fahrt des Herakles sei, wie Lobeck Agl. 813 meinte, s. Ettig 286). Dafs keins von beiden Citaten in den Orpheus des Lucanus gehört, wie man MHaupt opusc. II 219 immer wieder geglaubt, hat schon Ettig 376, 1 aus der Citationsformel schlagend dargethan. Bei dem ersten Fragment mufste nun gar erst Bährens aus dem *ab* ein *in* machen. Hosius durfte diese Sätze nicht wieder unter die Fragmente des lucanischen Orpheus setzen (Ausgabe S. 328 f.), ebensowenig die obscöne Geschichte von den *oscilla* aus Serv.

neuer Lebenslose unter der Erde und von Metempsychosen ebendort die Rede war, also genau die Hauptsachen, die sich uns auch anderwärts als Inhalt jenes alten Gedichts ergeben hatten. Ebendahin wird auch gehören ein Fragment über Seelenwanderung, besonders Wanderung der Seelen in Tiere (Fragm. 224), dann heifst es (v. 5f.):

ὁππότε δ' ἄνθρωπος προλίπῃ φάος ἠελίοιο,
ψυχὰς ἀθανάτας κατάγει Κυλλήνιος Ἑρμῆς
γαίης ἐς κευθμῶνα πελώριον —.

Der Anklang, z. T. wörtliche Gleichheit der Verse mit denen einer der unteritalischen Inschriften (oben S. 85, 2) fällt ohne weiteres auf. Und bedürfte es noch eines Beweises, wie zäh sich die alten Verse bis in so späte Zeit erhalten konnten, so hätte ihn der Fund des kretischen Täfelchens aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. erbracht. Dort hat man das orphische Hadesbuch gehabt, gewifs dasselbe, das auch in Ägypten die Neuplatoniker allein kannten und benutzten. Gerade auch in dieser Zeit ist das orphische Buch vom Hinabgang zum Hades dasjenige gewesen, welches die Lehren von der Seligkeit und den Strafen im Jenseits bewahrt und verbreitet hat und als das sozusagen klassische Buch dafür von den Neuplatonikern angeführt wird.

Nur mühsame Untersuchungen können nun das verlorene Buch wiedergewinnen. Den Hauptinhalt des verschollenen Gedichtes konnten wir rekonstruieren, seinen Gang wiederverfolgen und seinen Sinn wiedererkennen. Ganze Stücke sind erhalten geblieben dank seiner einzigen Stellung und gewaltigen Wirkung in der Litteratur, und auch hier haben glückliche Funde dieser Jahre den Schlüssel gegeben zu dem verborgenen Schatze. Aber auch die weiter versprengten Stückchen sind zu sammeln, damit wir namentlich auch die Sündertypen und die Höllenstrafen dieser hellenischen Nekyia

---

zu Verg. Georg. II 389 (*et hoc in Orpheo lectum est*); weisen doch die verschiedenen Bedeutungen des Wortes, die in Betracht kommen, alle auf Dionysoskult und seine obscönen Riten hin. Wo sollte denn das überhaupt bei Lucan gestanden haben? Denn die sicheren Fragmente seines Orpheus machen unzweifelhaft, dafs er nur die Geschichte mit Eurydike, jedenfalls nach alexandrinischem Vorbild, behandelt hat.

κατ' ἐξοχήν, von denen uns bisher nur wenige Andeutungen aufgestofsen sind, vergleichen können mit denjenigen der ersten christlichen Nekyia.

3.

Weniges ist aus jenem in bestimmten Genossenschaften gehegten Glauben allmählich in allgemeineren Volksglauben übergegangen. Ein Ort der Frommen drunten und einer für die Frevler, auch mit dem Gedanken an Belohnung und Strafe mag wohl hier und da allgemein aufgenommen worden sein. Aber es ist doch sehr charakteristisch, mit welcher Zurückhaltung und geflissentlichen Unbestimmtheit über diese Dinge z. B. auch bei den attischen Rednern gesprochen wird[1], die für allgemeine Volksvorstellungen ihrer Zeit vielleicht die zuverlässigste Quelle sind, wie selten selbst in den uns erhaltenen Grabreden.[2] Eine viel gröfsere Rolle spielt dort der Gedanke der diesseitigen Vergeltung.

Früh schon kommt es vor, dafs man geliebte Menschen im Hades wiederzusehen hofft[3], und solchen Gedanken wider-

1 Meufs Jahrb. f. Philol. CXXXIX (1889) 449 ff. 801 ff.

* 2 Lysias sagt XII 10 οἶμαι δὲ αὐτοὺς ἡμῶν τε ἀκροᾶσθαι καὶ ὑμᾶς εἴσεσθαι τὴν ψῆφον φέροντας. Geradezu stehend wird für dergleichen die bedingte Form εἴ δ' ἔστιν αἴσθησις ἐν Ἅιδου ..., ὥσπερ ὑπολαμβάνομεν, Hypereid. epit. p. 71 Bl., Stob. anth. 124, 36. Ameipsias I 676 fr. 29 K εἰ μὲν θανοῦσιν ἔστι τις τιμὴ κάτω, καταβῶμεν. Über die Grabinschriften s. o. Kaibel Epigr. 62 (Athen, 3.—2. Jh.)

εἰ δέ τις εὐσεβίας παρὰ Περσεφόνηι χάρις ἔστιν,
καὶ σοὶ τῆσδε μέρος δῶκε τύχη φθιμένηι.

48 (Athen, 3. Jh.):

οἶδα δὲ σοὶ ὅτι καὶ κατὰ γῆς, εἴ περ χρηστοῖς γέρας ἔστιν,
πρώτηι σοι τιμαί, τίτθη, παρὰ Περσεφόνηι Πλούτωνί τε κεῖνται.

Ähnlich CIA II 3897

(π)άντων ὧν θέμις ἐστὶ τυχεῖν εὐδαίμοσι θνητοῖς
(ζ)ῶσά τε ἐκοινώνουν καὶ φθιμένη μ(ετ)έχω.

Vgl. Tacit. Agric. c. 46 *si quis piorum manibus locus, si, ut sapientibus placet, non cum corpore exstinguuntur magnae animae, placide quiescas etc.*

3 Iphigenie wird dem Vater in der Unterwelt entgegenkommen Aisch. Agam. 1522, Antigone spricht davon, wie sie dem Vater und der Mutter drunten hätte entgegentreten sollen, Soph. OR 1356, sie wird mit

spricht es durchaus nicht, wenn gesagt wird, dafs der Tote nun keinen Schmerz mehr leide, nichts mehr fühle[1], allgemeine, natürliche Gedanken, die wohl immer auch von denen ausgesprochen sind, die durchaus nicht sagen wollten, dafs mit dem Tode alles aus sei. Aber eine Vergeltung im Jenseits, Strafen in der Unterwelt werden an so vielen Stellen, an denen ihre Erwähnung jedem, der an sie glaubte, nur natürlich, ja notwendig gewesen wäre, nicht genannt. Mit den wenigen Stellen, an denen dergleichen ausgeführt wird, hat es immer eine besondere Bewandtnis. So findet sich bei allen attischen Rednern, um zunächst zu diesen zurückzukehren, soviel ich weifs, nur eine einzige Stelle in der dem Demosthenes zugeschriebenen ersten Rede gegen Aristogeiton, wo es heifst, dafs einer nicht der Gnade der Hadesgötter würdig sei, sondern zu den Gottlosen verstofsen zu werden verdiene, um der Schlechtigkeit seines Lebens willen.[2] Erst recht sind wir aber verwundert über den unmittelbar vorhergehenden Satz μεθ' ὧν δ' οἱ ζωγράφοι τοὺς ἀσεβεῖς γράφουσιν εἰς Ἅιδου, μετὰ τούτων, μετ' Ἀρᾶς καὶ Βλασφημίας καὶ Φθόνου καὶ Στάσεως καὶ Νείκους περιέρχεται: er kennt nicht φιλία, nicht χάρις, sondern in seiner Begleitung sind jene schrecklichen Wesen, wie sie die Maler den Gottlosen im Hades beigeben. Diese Wesen sind offenbar ebenso als Erinyen gedacht wie etwa in der Plutarchstelle de exil. c. 9 p. 602[d] ἐγὼ δὲ κἀκεῖνον (Ἀλκμέωνα) εἰκάζω φεύγοντα πολιτικὰς ἀρχὰς καὶ στάσεις καὶ συκοφαντίας ἐρινυώδεις ἑλέσθαι. So haben die Stoiker die Erinyen gedeutet,

---

dem Vater und Bruder hinabkommen Antig. 888. In Platons Phaidon p. 68[a] heifst es sogar: ἢ ἀνθρωπίνων μὲν παιδικῶν καὶ γυναικῶν καὶ υἱέων ἀποθανόντων πολλοὶ δὴ ἑκόντες ἠθέλησαν εἰς Ἅιδου ἐλθεῖν ὑπὸ ταύτης ἀγόμενοι τῆς ἐλπίδος τῆς τοῦ ὄψεσθαί τε ἐκεῖ ὧν ἐπεθύμουν καὶ ξυνέσεσθαι.

1 Z. B. Theogn. 955 f. κείσομαι ὥστε λίθος ἄφθογγος. Aisch. Fragm. 255 N[2] ἄλγος δ' οὐδὲν ἅπτεται νεκροῦ. Vgl. Soph. OC. 955, Eurip. Alc. 937. Soph. Trach. 1175 τοῖς γὰρ θανοῦσι μόχθος οὐ προσγίγνεται, und viel ähnliches.

2 Demosth. XXV § 53 εἶθ' ὃν οὐδὲ τῶν ἐν Ἅιδου θεῶν εἰκός ἐστι τυχεῖν ἵλεων, ἀλλ' εἰς τοὺς ἀσεβεῖς ὠσθῆναι διὰ τὴν πονηρίαν τοῦ βίου.

als die Sünden, die dem Menschen Verderben bringen, und die Strafen zugleich: φιληδονία, φιλοπλουτία, φιλοδοξία u. a. sind ihnen die Furien[1], nicht unähnlich den Teufeln, von denen man in Deutschland im 16. Jahrhundert so viel gepredigt und geschrieben, dem Aufruhrteufel, dem Lustteufel, dem Geizteufel und ihren unzähligen Collegen.[2] Die Stoiker liefsen diese eigentlich infernalischen Wesen umdeutend schon in diesem Leben wirken: jene Maler aber, welche die Demosthenesstelle erwähnt, liefsen sie im Hades die Gottlosen züchtigen; was können es anders für Einzelstrafen sein, als die, welche auf den unteritalischen Unterweltsbildern die Frevler züchtigen, dort freilich noch allgemeiner nur als Ποιναί, Ἀνάγκη bezeichnet; können überhaupt andere Bilder gemeint sein als solche, die anschliefsend an diese einzigen Unterweltsbilder, die es gab, die Darstellung des einzelnen, namentlich der Strafen immer mehr ausbildeten? Nur eine Stelle wüfste ich anzuführen, die eben solche Bilder für das 4. oder 3. vorchristliche Jahrhundert aus der griechischen Welt uns bezeugt; denn auf ein griechisches Original gehen unzweifelhaft die plautinischen Verse in den Captivi des Plautus V 4, 1 ff. zurück:

Vidi ego multa saepe picta quae Acherunti fierent
Cruciamenta: verum enim vero nulla adaequest Acheruns
Atque ubi ego fui in lapicidinis.

Diese und die Rednerstelle stützen sich gegenseitig. Und ist es sehr wahrscheinlich, dass das Original der plautinischen Captivi beträchtlich späterer Zeit als der demosthenischen angehört[3], sollten dann wirklich jene Worte der Aristogeitonrede

1 Sehr zahlreiche weitere Belege findet man bei ENorden Jahrb. f. Philol. Suppl. XVIII 338 f.

* 2 Eine Notiz Krumbachers in den Studien zu den Legenden des h. Theodosios, Sitzungsber. der philos. histor. Classe der bair. Ak. d. Wiss. 1892, S. 349, 2, ist in diesem Zusammenhange sehr bedeutsam. In einem Cod. Vatic. gr. 840 stehe fol. 222^r 'ein Verzeichnis von 56 Lastern, die als Luftgeister bezeichnet werden': τὰ τῶν τελωνείων. τὸ τῆς καταλαλιᾶς, τῆς λοιδορίας, τοῦ φθόνου u. s. w. Über die Luftgeister der Telonien BSchmidt Volksleben d. Neugriechen 171 ff.

3 Auch v. Wilamowitz sagt in dem neuesten Programm von Göttingen (für das Wintersem. 1893/94) p. 13: *Captivos fortasse ne Athenis quidem neque florente aetate natam esse etsi sensu tantum ductus suspicor.*

so von Demosthenes gesagt sein, der so wenig wie seine Kunstgenossen in jener Zeit je etwas ähnliches ausgesprochen hat? Es ist ein sehr bedeutsames Zusammentreffen, dass in derselben 25. Rede (§ 11) ganz deutlich und ausdrücklich ein orphischer Hymnus unserer Sammlung citiert wird, wie auch eine Gegenüberstellung sofort zeigen wird[1]:

Demosth. XXV 11:	orph. Hymn. LX Δίκης, v. 2 f.:
καὶ τὴν ἀπαραίτητον καὶ cεμνὴν Δίκην, ἣν ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φηcὶ καθημένην πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν.	ἣ καὶ Ζηνὸς ἄνακτος ἐπὶ θρόνον ἱερὸν ἵζει οὐρανόθεν καθορῶcα βίον θνητῶν πολυφύλων.

Der Redner bekennt sich ausdrücklich zu den orphischen τελεταί und führt einen Satz aus einem heiligen Liede derselben an, sodafs man annehmen mufs, er gehöre selbst zu einer orphischen Gemeinde, in der diese Lieder im Gebrauch waren. Und nun nehme man die anderen oben angeführten Äufserungen desselben Redners hinzu: er war selbst orphisches Gemeindeglied oder stand doch diesen Kulten sehr nahe; er spielt auf ihre Lehren an und citiert Lieder, die so wohl kaum vor dem 3. Jahrhundert vorhanden waren. Bedenkt man aufserdem, dafs deutliche Spuren stoischer Lehre zu erkennen sind, die ja später stark in die orphischen Mysterien eindrang[2], so wird ein Zweifel nicht sein können, dafs die Rede nicht von Demosthenes ist, sondern etwa von einem Rhetor der älteren alexandrinischen Zeit stammt; in der alexandrinischen Bibliothek war sie schon als Rede des Demosthenes aufgenommen. Gerade das aber ist das Resultat der Untersuchungen, die auf Grund ganz anderer Indicien über diese Rede geführt sind, ohne dafs die oben erörterten Punkte auch nur mit einem Worte erwähnt wären, das Resultat auch der meines Wissens letzten sorgfältigen Untersuchung über die Echtheit der Rede von Lipsius (Leipziger Studien VI 1883, 319 ff.). Ich habe absichtlich ohne

1 Die Übereinstimmung ist längst bemerkt, aber z. B. auch von Lobeck (Agl. 391 f.) ganz anders beurteilt gemäfs seiner heute erledigten Auffassung der orphischen Hymnen.

2 S. Abraxas 83 ff.

Rücksicht darauf meine Gründe entwickelt, die das anderweit gewonnene Ergebnis zu bestätigen geeignet sind.

Es zeigten sich auch hier schon die Spuren stoischen Glaubens, der vom dritten Jahrhundert an immer mehr die ganze griechische Welt durchdrang; so bestimmte er immer stärker die Auffassung nicht nur der Gebildeten, sondern bald auch der Ungebildeten. Den Volksglauben nahmen die Stoiker auf, indem sie ihn umdeuteten, allegorisierten. Ihnen sind auch die Inseln der Seligen nur bildlicher Ausdruck; sie reden wohl auch von einer Reinigung der Seelen: die der Guten steigen in den Äther, aber die der Schlechten erhalten sich nicht.[1] Nur an einer einzigen Stelle wird von der Annahme wirklicher Strafen in stoischer Lehre berichtet[2]: Zenon habe gelehrt, dafs die Sitze der Frommen und Gottlosen getrennt seien, jene bewohnten ruhige und entzückende Orte, diese büfsten an finsteren Orten und in schauerlichen Schlünden von Schlamm.[3] Da sehen wir also sogar den gewifs schon in manchen Gegenden recht verbreiteten orphischen Glauben von dem stoischen Philosophen aufgenommen, eine Concession der stärksten Art, die wir auch bei keinem anderen Stoiker antreffen. Natürlich griffen diesen schwachen Punkt mit besonderm Eifer die Epikureer an[4], denen ja überhaupt die Menschen von der Angst vor jenseitiger Strafe und einem Gerichte dort zu befreien ein Hauptstück ihrer Mission war. Lucretius erklärt (III 976 ff.) die Qualen des Tantalus, Tityus und Sisyphus auch allegorisch wie die Stoiker, wir erfahren dann aber plötzlich von Dingen, die 'nirgends sind noch sein können' nach Lucretius, die aber

---

1 Zeller IV 202.

2 Vgl. RHeinze Xenokrates 135.

3 Lactant. VII 7, 13 *esse inferos Zeno Stoicus docuit et sedes piorum ab impiis esse discretas; et illos quidem quietas ac delectabiles incolere regiones, hos vero luere poenas in tenebrosis locis atque in caeni voraginibus horrendis.*

4 Vgl. Usener Epicurea fr. 341, s. fr. 336 ff. Auch an den Wänden der Halle von Oinoanda steht aus einem Briefe Epikurs: φοβοῦμαι γὰρ οὐδὲν διὰ τοὺϲ Τιτυοὺϲ καὶ τοὺϲ (Τ)αντάλουϲ, οὒϲ ἀναγράφουϲιν ἐν Ἅι(δου) τινέϲ, οὐδὲ φρίτ(τω) τὴν μύδηϲιν ἐν(θυμ)ούμενοϲ τὴν (τοῦ ϲ)ώματοϲ. Usener Rhein. Mus. XLVII 428 no. 12.

doch ein von ihm bekämpfter Glaube in die Unterwelt versetzte, aufser dem Cerberus und den Furien (v. 1015):

verbera, carnificcs, robur, pix, lammina, taedae.

Das sind ganz solche unterirdische Qualen, wie wir sie schon hier und da erwähnt fanden, ins Römische, und z. T. nicht blofs in römische Worte, sondern auch in römische Verhältnisse übertragen.[1] Wer mögen die Bufsprediger gewesen sein, die in Rom mit Hölle und Teufel die Menschen schrecken und bekehren wollten?

Hätten wir mehr von den solche Lehren bekämpfenden Schriften oder auch von der reichen Litteratur des Spottes und der Parodie über solche eschatologischen Vorstellungen — denn sehr oft pflegen sich diese letzteren in der sogen. höheren Litteratur nur in Spott oder Polemik zu erhalten —, so wüfsten wir auch eher, was in den apokalyptischen Rollen stand, welche die Propheten dieser Zeit in ihren Ranzen trugen und aus denen sie den Sünden der Menschen ewige Strafen verkündeten. Wir wissen nur wenig noch von dem Spott der Kyniker über diese Dinge in allen möglichen litterarischen Formen, den dann z. T. semitische Spottvögel mit besonderem Eifer weiter kultivierten; wir wissen besonders von ihnen allen nicht, welche Vorstellungen von Hölle und Vergeltung sie lächerlich machen wollten. Von Bion, dem Borystheniten, wird erwähnt (Laert. Diog. IV 49, 50), dafs er sarkastisch gesagt habe εὔκολον τὴν εἰς Ἅιδου ὁδόν· καταμύοντας γοῦν ἀπιέναι, und ebenda wird auch seine oben angeführte (S. 70 Anm.) spöttische Äufserung über die Strafe des Wassertragens ausgeschrieben. In dem gleichen Tone wie ihr Meister und Vorbild werden auch weiterhin die kynischen Tugendprediger und die stoisch-kynischen Diatribenschreiber über die Dinge einer jenseitigen Welt sich ausgelassen haben; jedenfalls waren sie

1 *Verbera* wohl mit den μάστιγες der Erinyen, auf deren Fackeln auch die *taedae* gehen werden. Die *carnifices* erinnern an die schrecklichen Männer der platonischen Republik, zu *pix* s. u.; *lammina* ist eine glühende Metallplatte, ein sehr häufiges Torturmittel: *lamminae ardentes* Cic. Verr. V 163, *lamna candens* Hor. epist. I 15, 36 u. s.; *robur* ist stehender Ausdruck für das schauerliche unterirdische Gefängnis im *carcer*, in welchem auch Hinrichtungen vollzogen wurden, auch Tullianum genannt.

jederzeit weit entfernt, etwa selbst apokalyptische Geheimnisse zu verkünden oder zu verbreiten.

Von etlichen Stücken der erwähnten Art von Litteratur können wir uns aber noch einigermafsen eine Vorstellung machen nach Lukians mehrfachen sarkastischen Schilderungen der Unterwelt, deren Betrachtung uns in manchem Punkte weiterführen wird; in der Νεκυομαντεία Μενίππου wird er sich eng an des Menippos Nekyia angeschlossen haben. Da ist auch von der Asphodeloswiese, von Minos Richterstuhl die Rede, von Furien, vom Bestrafungsort und einigen furchtbaren Strafen; man hört den Schall der Geifseln, das Wehklagen derer, die auf dem Feuer gebraten werden, Marterwerkzeuge sind da, der Kerberos und die Chimaira zerfleischen die Gottlosen. Auch einige Scherze über Seelenwanderungslehre fliefsen mit ein. Die Pointe ist, dafs Tiresias nach dem besten Lebenslos gefragt wird.[1] Auch im Philopseudes (c. 24 ff.) wird eine Vision der Unterwelt erzählt, von einem, der lange krank gewesen ist und von einem schönen Jüngling in weifsem Gewande zum Thron des Plutos geführt wird, um gleich wieder zurückgeschickt zu werden. Hauptsächlich sind es Philosophen, die er dort hat treffen wollen. Ähnlich ist der κατάπλους: da sind merkwürdigerweise die Toten nach Alter und Schicksal getrennt, wie in der Nekyiomanteia nach φῦλα und ἔθνη, im Philopseudes nach φῦλα und φρῆτραι. Über Tityos, Sisyphos, Tantalos, auch über das Trinken mit den Heroen auf den Inseln der Seligen, über Minos und das Gericht (wobei wieder besonders Mörder und Tempelräuber genannt werden) macht sich Lukian auch lustig in den letzten Kapiteln des Ζεὺς ἐλεγχόμενος (c. 17 ff.). Abgesehen von den Totengesprächen, in denen immer wieder klar gemacht wird, dafs alle angeblichen Güter des Lebens dort unten nicht mehr sind, dafs alle gleich verzichten müssen — nur wenige Andeutungen auf einzelne volkstümliche Hadesvorstellungen kommen vor —, ist die ausführlichste parodische Schilderung dieser Dinge in dem zweiten Teile

---

1 Bekanntlich ist es sehr wahrscheinlich, dafs Horatius in der 5. Satire des zweiten Buches, wenigstens was die Einkleidung betrifft, die Nekyia des Menippos benutzt hat. Für uns ergibt das aber nichts.

der wahren Geschichten zu finden. Da verspottet er, die Travestie dick auftragend, die phantastischen utopischen Reiseromane und ähnliche Litteraturprodukte seiner Zeit. Da steht eine Schilderung der Insel der Seligen, die ich bereits oben erwähnte, eine Schilderung der fünf Inseln der Gottlosen, wo auch Feuer, Schwefel, Pech vorhanden sind; Geifseln werden erwähnt, der Boden starrt von Schwertern und Spitzen, ja sogar Flüsse von Schlamm, Blut und Feuer fehlen nicht. Geht dergleichen auch zunächst auf solche Romanschilderungen zurück, das können wir ohne weiteres sagen: erfunden oder ausgebildet sind diese Züge da sicher nicht, sondern von solchen, welche die Menschen schrecken und bekehren wollten. Und von welchen Philosophen? Weder von Kynikern noch Stoikern.

Die Pythagoreer haben nie ganz aufgehört zu existieren[1], oder wenigstens die Anhänger der orphisch-pythagoreischen Geheimlehren sind nie ganz ausgestorben gewesen. Diese Mysterien waren z. T. arg in Unsittlichkeit verkommen und eine Gefahr für den römischen Staat geworden. Aber kurz nach der Katastrophe, die in Italien über diese Kulte hereinbrach, hören wir doch noch von Pythagoreern einer ernstern, neuen Art in Rom und in Alexandria, die an altpythagoreische Lehre und auch an jene Mysterien anknüpften und viel mehr praktische Theologen und Telesten als spekulative Denker waren, noch viel mehr als die Neupythagoreer späterer Zeit. Ich brauche nur an Nigidius Figulus, Vatinius u. a. zu erinnern. Bald kann man zwei Richtungen unterscheiden, die beide an Platon anknüpfen, der ja selbst so viel Pythagoreisches und Pythagoreisch-Orphisches aufgenommen hatte. Die einen aber nehmen noch besonders stoische, die anderen peripatetische Einflüsse auf. Die Hauptwerke beider Richtungen fallen in das erste Jahrh. v. Chr., wohl in dessen erste Hälfte. Der ersteren Art sind die Pythagoreer des Alexander Polyhistor (Laert. Diog. VII 24 ff.): die Seele ist mit der Gottheit verwandt, unsterblich, besteht aus feurigem und kaltem Äther, aus Wärme und Luft, die Seelen der Guten kehren zur Gottheit zurück, die als Heroen und Dämonen im Luft-

1 Rohde gr. Roman 67, 257.

raum verehrt werden; die Unreinen werden von den Erinyen in unzerreifsbare Bande gelegt: Reinigungen und Waschungen sind sehr nötig zur Heiligkeit. Man erkennt noch den alten Mysterienglauben durch, und so hat diese Lehre weit gewirkt, so auf Philo von Alexandrien und auf Seneca.[1] Auch zwei verschiedene Lehren von der Seelenwanderung hatten die beiden Richtungen, nach der einen geht die Seele nach Ablauf des grofsen Weltjahres aus den himmlischen Aufenthaltsorten wieder in den menschlichen Körper, im Jenseits gibt es Glückseligkeit, aber auch Strafen, nach der zweiten sind die Seelen in ewigem Übergange aus menschlichen in Tierleiber und umgekehrt, die Seelen der Guten und Schlechten gehen in die Leiber entsprechender Tiere.[2] Diese letztere Lehre erinnert besonders an Empedokles, aber auch bei Platon steht sie ja am Schlufs der Republik (620[d]) und findet sich ebenso bei Ovid, bei Seneca, bei Plotin, noch bei Claudian.[3] Seneca (epist. 198, 19) gibt als den Urheber den Nigidius Figulus und den Anaxilaus von Larissa an. Sie ist eben alt pythagoreisch-orphisch. Jene andere Richtung der Neupythagoreer, die z. T. aus Stoikern schöpft, hat sich an Posidonius angeschlossen. Aber Posidonius hat von Strafen der Seelen nichts gelehrt, wie wir wissen, höchstens in allegorischem Sinne.[4] Gerade also auch in dem, was uns hier besonders angeht, werden wir immer wieder auf pythagoreisch-orphische Litteratur zurückgewiesen, die ja gerade in den letzten Jahrhunderten vor Chr. wieder frisch zu blühen anfing. Nigidius Figulus, Vatinius und die Häupter der neuen mystischen Richtung waren Zeitgenossen des Lucretius. Es bleibt kaum etwas anderes übrig als die Vermutung, dafs sich seine Bekämpfung der Höllenstrafen gegen solchen Glauben richtete.

Aber es werden sich noch weitere und deutlichere Spuren der mächtig anwachsenden orphisch-pythagoreischen Mystik nachweisen lassen. An Platons Mystik, namentlich in seinen eschato-

---

1 Vgl. besonders Schmekel Philosophie der Mittelstoa 429 ff.

2 Schmekel a. a. O. 432 ff.

3 S. Birt de Senecae apocolocyntosi et apotheosi lucubratio, Marburger Index 1888/9. p. IV.

4 RHeinze Xenokrates 135.

logischen Mythen hat zunächst Xenokrates angeknüpft, an ihn vielfach Posidonius. Dies ist kürzlich überzeugend dargelegt. Man hat auch versucht zu zeigen, dafs Plutarch gerade in seinen Hadeserzählungen direkt aus Xenokrates schöpfe. Für den Hauptteil des Schlusses von de fac. lun. gebe ich das ohne weiteres zu, halte nur nicht für nötig, dafs der Zug, die Seelen in der Luft bestraft werden zu lassen, auf Xenokrates zurückgeführt werde. Der Timarchmythus ist richtig so erklärt, dafs der Hades das irdische Leben ist: 'lebend sind wir die Büfser, die das Volk sich als Abgeschiedene in der Unterwelt denkt'. Von der oberen Welt sieht Timarch in den Abgrund, auf unsere Erde herab. Die Umdeutung auf dieses Leben ist dann, wie ich schon erwähnte, von Stoikern und auch Epikureern teilweise übernommen. Es mag sich in der That der Timarchmythus aus einer umdeutenden Weiterbildung der platonischen Mythen hinreichend erklären lassen, wenn auch wohl einzelne Dinge vorkommen, die ein Mann mit der Absicht jener Deutung wie Xenokrates, da sie nicht im Platon standen, nicht hinzugesetzt hätte, die also noch anderswoher stammen.[1] Nun aber der dritte eschatologische Mythus Plutarchs: Aridaios, das etwa erzählt Plutarch de sera num. vind. (c. 22, p. 563[d] ff.), war drei Tage tot und erwacht dann wieder zum Leben und ist nun gerechter als alle Cilicier. Er erzählt, was er in den drei Tagen erlebt hat. Er sieht zuerst die mannigfachen Bewegungen der leuchtenden Seelen hinauf und hinab. Die Seele eines Verwandten, der jung gestorben war, kommt heran und begrüfst ihn als Thespesios: so solle er von jetzt an heifsen. Diese Seele führt ihn nun (also eine später häufige Form, dafs einer die Vision zeigt oder bei der κατάβαϲιϲ führt). Er sieht die Seelen mit ihren Narben, er schaut die Adrasteia, die Tochter der Ananke, hoch oben als Rächerin des Unrechts. Poine, Dike, Erinys sind ihre Helferinnen, welche die heilbaren und unheilbaren Sünder strafen. Die Farben der verschiedenen Seelen werden weitläufiger beschrieben. Dann

1 Die vier ἀρχαί in der Unterwelt im Timarchmythus haben ihre merkwürdige Parallele in den vier ϲτοιχεῖα, die an die vier Flüsse der Unterwelt geknüpft werden, in zwei orphischen Citaten des Olympiodor zu Platons Phaidon Fragm. 155, 156.

sieht er den leuchtenden Ort der Seligkeit, wie eine bakchische Höhle, grünend und blühend, herrlicher Duft und eine selige Stimmung ist an dem ganzen Ort, wie sie der Wein den Berauschten schafft; da leben die Seelen fortwährend herrlich und in Freuden. Alles umgibt βακχεία καὶ γέλως. Dorthin sei Dionysos zu den Göttern aufgefahren und danach habe er Semele eingeführt. Dann kommen sie zu einem grofsen Krater, in dem allerlei Flüssigkeiten gemischt werden. Drei Dämonen sitzen darum und mischen. Bis dahin, sagt der Begleiter, sei Orpheus gekommen, als er der Seele seines Weibes nachgieng; er habe sich nicht richtig erinnert und falsch berichtet, dafs es das dem Apollo und der Nacht gemeinsame delphische Orakel sei, dem Apollo sei aber nichts mit der Nacht gemein. Aus dem Krater kämen die Träume und Gesichter, das Orakel des Apollo aber sei nicht zu sehen. Jenes sei ein Orakel des Mondes und der Nacht. Dann zeigt der Begleiter ihm den leuchtenden Dreifufs, der bis zum Parnafs leuchte, und die weissagende Sibylle im Monde.[1] Nun aber geht es zum Orte derer, die bestraft werden. Er sieht seinen eigenen Vater, der reiche Gastfreunde vergiftet hat, hier erst überführt ist 'von denen, welche die Strafen besorgen, zu gestehen gezwungen', und nun in einem βάραθρον steckt. Andere winden sich im Kote und kehren das Innere nach aufsen, wie Seewürmer (Skolopendren), die das Innere nach aufsen kehren. Andere umschlingen sich und fressen sich auf vor Zorn und Neid zur Strafe für Thaten des Zornes im Leben. Nebeneinander sind Seen siedenden Goldes, eisigen Bleies, harten Silbers; Dämonen stehen dabei und stecken wie Metallarbeiter die Seelen aus einem in den anderen: es sind die Seelen der Unersättlichen und Habsüchtigen. Andere sehen sie aufserdem; mancher Strafen gehen sogar noch auf die Nachkommen über. Endlich wird nur kurz der Seelen Erwähnung gethan, die zu einer neuen Geburt und in die Leiber aller möglichen Lebewesen übergehen. Da wird noch besonders Nero erwähnt.

Dafs dieser Mythus sich auch in der Hauptsache an Platon anschliefst, liegt am Tage. Aber es ist eine Fülle

---

1 Der Sinn der Sätze 567^d ist mir unklar.

ganz eigentümlicher Züge hinzugekommen. Und dafs der Mythus in dieser Bereicherung nicht auf Xenokrates zurückgeht, dürfte ohne weiteres sicher sein.[1] Wer den Hades in dieses Leben und in die Luft verlegt, Platons Mythen nur mit dieser Pointe umdeutend, wird jene Strafen, die nur für den Hades erfunden sein können, nicht einführen, überhaupt nicht brauchen können. Ebenso wenig kann ein allegorisch deutender, wenn auch ein noch so concessionsbereiter Stoiker solche Dinge vorgebracht oder gar erdacht haben, und es liefse sich auch nicht eine sichere Spur stoischer Lehren entdecken. Dafs endlich Plutarch die eigenartigen Einzelheiten nicht selbst * erfunden hat, bedarf kaum eines Wortes.

Und es sind bestimmte Anzeichen ihres Ursprunges vorhanden: die εὐωχία wie der Trunkenen, die ἄντρα βακχικά an dem Orte der Seligen, wo Dionysos zu den Göttern gekommen sei, weisen uns schon in eine bestimmte Richtung. Der Krater erinnert uns sofort an das dem Orpheus zugeschriebene Gedicht κρατήρ — denn so wird das Buch meist citiert, nicht κρατῆρες —, über dessen Inhalt man freilich im Unklaren ist (Fragm. 158—162). Aber von Plutarch wird ja sogar Orpheus genannt, der auch bis zu dem κρατήρ hingekommen sei, aber gegen eine Erklärung desselben, die sich auf Delphi bezieht, polemisiert Plutarch, korrigiert sie und setzt eine andere dafür ein. Das Orakel der Nacht, das demnach Orpheus nannte, kennen wir in der That aus der orphischen Litteratur (Fragm. 88). Es ist eine Korrektur, die der delphische Priester zu machen sich veranlafst sieht, und auf Delphisches scheinen sich auch die nächsten Sätze über den leuchtenden Dreifufs zu beziehen. Dagegen ist die folgende Schilderung des Straforts das offenbare Gegenstück zu der des Seligenortes und trägt in der Beschreibung der Seen und des Schlammes die deutlichsten Zeichen des gleichen Ursprungs an sich, die noch viel unverkennbarer und zahlreicher sind als in der platonischen Republik.

So bestätigt auch hier der Befund im einzelnen so schlagend, wie man es nur wünschen kann, die Anschauung von der Provenienz solcher Höllenmythologie, die sich uns immer

1 So auch RHeinze Xenokrates 128, 1.

mehr befestigt. Denn Leute welcher anderen philosophischen oder religiösen Richtung sollen sich beeifert haben diese schauerlichen Höllenstrafen auszudenken und litterarisch zu formulieren? Es bliebe auch vom allgemeinen Gesichtspunkt aus gar nichts anderes übrig als die Anhänger der orphisch-pythagoreischen Mystik und deren Erneuerer, die ersten Neupythagoreer, dafür verantwortlich zu machen. Und je weniger in die uns bekannten Lehren der eigentlichen späteren pythagoreischen Philosophie jene Hölle recht passen will, umsomehr werden wir zu der eigentlich orphischen Litteratur und Predigt zurückgewiesen. Wir sahen oben, dafs bis zum Zeitalter der Neuplatoniker die Ausgestaltung jener Dinge des Jenseits immer wieder auf orphische Werke als auf die klassische Formulierung zurückgeführt wird. Wie aber gerade auch im 2. Jahrh. nach Christus die orphische Litteratur blühte, ist bekannt genug. Und wie weitverbreitet waren damals gerade die mit ihr so eng verbundenen dionysischen Kulte in Kleinasien, Ägypten und in der ganzen hellenistischen Welt, mit ihren βουκόλοι und cάτυροι, cιληνοί und κρατηριακοί.[1] Das sind die Nachfolger der unteritalischen Mysten, und die orphische Litteratur, die sie pflegten, ist die Weiterentwickelung jener unteritalischen, ihre eschatologischen Schriften sind die Abkömmlinge der unteritalischen καταβάcειc.

Wenn es also keinem Zweifel mehr unterliegt, dafs Plutarch jene Hadesvorstellungen in de sera num. vind. aus solcher Litteratur direkt oder auch indirekt durch eigne Kenntnis orphisch-dionysischer Kultlehren geschöpft hat, sollte es anders sein mit den oben besprochenen Hadesschilderungen Lukians, der die orphisch-dionysischen Kulte auch sonst genau kennt und beschreibt (z. B. de saltat. 79)? Für die der plutarcheischen in vielem so ähnlichen Schilderungen der vera hist., wo er die utopische Schlaraffenlandlitteratur verspottet, hat schon Photius

1 Wie ich näher gezeigt habe de hymn. orph., bes. 4 ff. Einiges mochte sogar in jener Zeit in delphische Lehre eingedrungen sein, wie wir das von anderem Orphischen in später Zeit wissen, und dem Plutarch schon dadurch sehr nahe liegen. Man sieht ja, wie sich an einer Stelle orphische mit delphischer Lehre auseinandersetzt. Doch ist da im einzelnen natürlich nicht viel zu erkennen.

als sein Objekt das Buch des Antonius Diogenes 'von den Wundern jenseits Thule' bezeichnet, und aus Gründen, die unseren Erwägungen ganz fern stehen, hat man gerade die Beschreibung der νῆϲοϲ ἀϲεβῶν auf ihn zurückgeführt.[1] Antonius Diogenes aber war Pythagoreer, und die von ihm erhaltenen pythagoreischen Bruchstücke zeigen 'ein stark überwiegendes Interesse für die praktische, durch einen absonderlichen mystischen Aberglauben unterstützte Lebensweise der pythagoreischen Sekte'[2], und man weist ihn mit gutem Grunde zu den ältesten Neupythagoreern. Antonius Diogenes hat in der Hadesepisode seines Romans die alten Orphiker und Pythagoreer nachgeahmt.[3]

Es ist gewifs kein Zufall, dafs wir auch da wieder in dieselbe Linie münden, in ganz bestimmte Kreise von Menschen und Schriften, die von allen anderen sich scharf und bestimmt unterscheiden, deren Lehren selbst in der späteren allem Mystischen, der Sündenangst und jeglicher Bekehrung so zugänglichen Zeit niemals eigentlich volkstümlich geworden sind, es sei denn da wo fast alles Volk in diese Kulte eingeweiht war.

Plutarch und Lukian sind ungefähre Zeitgenossen des christlichen Apokalyptikers, dessen Offenbarung ja in ihrer ganzen Art und in Einzelheiten so ähnlich dem oben betrachteten Mythus des Plutarch und vielfach der Schilderung in der vera hist. des Lukian ist. Gerade die für die Herkunft dieser Partieen charakteristischen Züge sind bei Petrus noch viel zahlreicher, krasser, deutlicher ausgeprägt.

---

1 Rohde gr. Rom. 192 ff.

2 Rohde a. a. O. 257, s. Rohde 257 Anm. 2: 'in nicht eigentlich wissenschaftlichen, sondern auf altpythagoreischen Aberglauben und abergläubische Vorschriften gerichteten Untersuchungen treten auch die dem Plutarch gleichzeitigen Pythagoreer auf, Lucius aus Etrurien und die Schüler des Alexikrates' u. s. w.

3 Die Derkyllis, die bei Antonius hinabsteigt, wird auch geführt und belehrt von dem Schatten einer früher verstorbenen Dienerin Myrto. Rhode S 262 Anm.: 'Antonius mochte eine solche Episode einzulegen namentlich durch die orphischen und pythagoreischen Vorbilder angetrieben sein; für diese Schulen war ja freilich nichts wichtiger als eine authentische Bestätigung jener Verheifsungen einer seligen Unsterblichkeit der Gerechten und der Strafen der Unfrommen, in welcher ihre Lehre gipfelte.'

Doch mag zunächst noch ein Wort über eine Schilderung der Unterwelt gesagt sein, die schon geraume Zeit vor den Schriften des Plutarch und Lukian als die wenn auch nicht erste, so doch auf alle folgenden wirksamste in römische Dichtung aufgenommen wurde, die bekannte Hadesfahrt des Aeneas bei Vergil. Verwandtschaft mit Platons Schilderung ist unverkennbar, aber es wird viel mehr angeführt und ausgeführt als bei diesem zu finden war, und dies Neue ist, was keines Wortes bedarf, von Vergil nicht erfunden. Man hat Zenos, des einzigen Stoikers, der unsers Wissens Lohn und Strafe drunten annahm, Schrift über den Staat als Quelle herangezogen.[1] Aber das ist widerlegt und bereits deutlich erkannt, dafs die platonischen und stoischen Bestandteile wenigstens durch eine pythagoreische Schrift vermittelt sein müfsten.[2] Deutlicher ist die pythagoreische Lehre zu erkennen an etlichen Stellen der Georgica (namentlich IV 219 ff.) und bei Ovid an mehreren bedeutsamen Stellen.[3] Nach eben diesen Ausführungen geht denn auch die Seele wieder, wenn sie geläutert ist, in den Äther zurück, wie bei den Neupythagoreern stoischer Richtung. In dem sechsten Buche der Aeneis ist das aber nicht so. Und noch vieles andere kann beweisen, dafs die Annahme einer philosophischen neupythagoreischen Quelle durchaus nicht die vergilische Nekyia genügend zu erklären imstande ist. Nur die Hauptsachen, die für meinen Zweck von durchschlagender Bedeutung sind, kann ich hier kurz besprechen. Abgesehen von dem, was der homerischen Nekyia nachgebildet ist, tritt besonders hervor die ganz merkwürdige Topographie dieser Unterwelt. Da werden zunächst in dem eigentlichen Hades — noch nicht über den Acheron gesetzt sind die Unbegrabenen — die Seelen der kleinen Kinder genannt, derer die durch falschen Urteilsspruch gestorben sind, der Selbstmörder, derer welche die Liebe umgebracht hat, und zuletzt der vor Troja gefallenen Helden. Dann kommt ein Scheideweg: rechts

1 Hirzel Untersuch. zu Ciceros philos. Schriften II 25 ff.

2 Schmekel De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione diss. Greifswald 1885 p. 59 ff. vgl. 52 ff., Philosophie der Mittelstoa 451, 1.

3 S. Schmekels Dissert. a. a. O. u. s.

geht es zum Elysium, wo die Seligen wohnen, links zum Tartarus, wo die Frevler gestraft werden. An das Elysium aber grenzt ein Thal, in dem der Lethestrom fliefst, an dem unzählige Seelen umherschwirren. Anchises erklärt dem Sohne, dafs das die Seelen seien, die in neue Leiber eingehen und vorher Vergessenheit des Früheren trinken müfsten. Jeder meiner Leser erkennt sofort die 'drei Wege' wieder, die wir bei Plutarch-Pindar und bei Platon fanden und für deren Quelle in Anspruch nehmen mufsten. Hier aber, wo dort die Fluren der Lethe sich befinden, auf denen sich die versammeln, die wieder zu neuem Leben ausgehen müssen, hier sind da fünf merkwürdige Klassen von Seelen lokalisiert. Diese Einteilung der Seelen pafst zu jener Teilung in drei Gruppen nach ihrem Schicksal drunten auf keinen Fall. Homer teilt die Insassen des Hades nach Männern und Weibern[1], Lukian gibt eine Teilung an κατὰ φῦλα καὶ φρήτρας (s. oben S. 142) und im κατάπλους (c. 5 und 6) deutet er eine, wenn auch nicht ausdrücklich als drunten dauernd bezeichnete, Einteilung der Toten an in Kinder, Greise, solche die im Kampfe gefallen sind, solche die sich wegen der Liebe selbst umgebracht haben, die durch Richterspruch umgekommen, die bei Schiffbruch zu Grunde gegangen sind u. a. Da sind schon sehr stark verschiedene Einteilungsprinzipien vermischt: Teilungen nach dem Alter, in dem die Betreffenden gestorben sind, und nach der Todesart, die freilich bei den *bello clari*, den trojanischen Helden, kaum noch hervortritt, hat ja auch Vergil nach irgend einem bestimmten Vorbild in Anwendung gebracht. Bei Silius tritt denn auch die Konsequenz solcher Einteilung, nicht mehr durch so feine Kunst wie die vergilische gemildert, deutlich hervor: da sind drunten (Punica XIII) aufser den Seligen und Verdammten Krieger, Gesetzgeber, Landleute, Dichter, Schiffbrüchige, Frauen, Kinder.[2]

---

1 Vgl. dazu Porphyr. περὶ Στυγός Stob. ecl. I p. 1024 ff., der sich daran anschliefst.

2 Durch die Güte des Verfassers erhalte ich während des Druckes die Abhandlung von ENorden Vergilstudien, I. Die Nekyia; ihre Composition und ihre Quellen, Hermes XXVIII 1893, 360 ff. Ich freue mich sehr der vollkommenen Übereinstimmung mit dem Hauptergebnisse

Auf diesen Teil der Unterwelt kommt Vergil nicht mehr zurück. Der weitere Hades hat mit jenem zuerst geschilderten eigentlich gar keinen Zusammenhang. In der folgenden * Schilderung des Tartarus, der Frevler und ihrer Strafen, deren Auswahl uns wohl auch manchen Wink geben könnte (siehe darüber unten), mag zunächst nur an den Vers vom Theseus erinnert sein: *sedet aeternumque sedebit* (617) und an das, was

---

Nordens: dafs die Nekyia 'im wesentlichen entnommen ist einer pythagoreisch-orphischen Unterweltsbeschreibung'. Beide Ausführungen können sich, hoffe ich, ergänzen und bestätigen. Freilich bin ich in vielem einzelnen durchaus abweichender Ansicht, und ich glaube, dafs manches von Norden Vorgebrachte durch meine obige freilich nur die Hauptsachen berührende Darlegung, an der ich nichts ändern zu müssen glaube, sich von selbst erledigt. So bin ich auch durchaus nicht überzeugt, dafs die zwei ursprünglich verschiedenen Unterwelten in Einklang gebracht werden können. Die Klassen der Kinder, Selbstmörder u. s. w. unter die ja ganz bekanntermafsen einst wie heute im Zauber * so bedeutsamen ἄωροι und βιαιοθάνατοι (Jb. f. Philol. Suppl. XVI 792) unterbringen zu wollen, so manche Berührungen auch da sind, halte ich für einen verfehlten Versuch. Was über die an Liebe Gestorbenen und die mythologischen Beispiele ausgeführt wird (376 ff.), billige ich durchaus, aber den gefallenen Helden als βιαιοθανάτοις einen besonderen, doch irgend wie eine Strafe bedeutenden Ort anzuweisen, wäre in jeder antiken Unterwelt unmöglich (möchten auch noch viel öfter unter solchen, die durch Gewalt umgekommen sind, theoretisch solche, die im Kriege gefallen sind, angeführt werden). Und ein Versuch die Helden im Elysium *ob patriam pugnando volnera passi* (v. 660) mit den trojanischen Helden im ersten Raume der Unterwelt ganz in Einklang zu bringen, richtet sich eigentlich selbst durch Erörterungen wie S. 389 Anm. 1. Gewifs hat der Dichter mit einziger Kunst die Fugen der zusammengefügten Stücke überglättet; aber wir sehen sie doch. Und die Hauptsache: wer gibt uns das Recht den ersten Raum des Hades als eine Zwischenregion, die Seelen dort als noch nicht in den 'eigentlichen' Hades aufgenommen zu betrachten? Das kann doch niemand zwischen den Zeilen lesen, und der Acheron, jenseits dessen noch die ἄταφοι sind, grenzt doch deutlich genug die 'eigentliche' Unterwelt ab. Es wäre durchaus nicht 'überflüssig zu fragen' (S. 388), warum Vergil das Hauptmoment ausläfst, ohne das kein Leser den Sinn entdecken konnte, den Norden hineinlegen will. — An dieser Stelle mag auch bemerkt sein, dafs ENordens Aufsatz in der Beilage zur Münchener Allg. Zeitung 1893, nr. 107 (Beilage nr. 89) Die Petrusapokalypse und ihre antiken Vorbilder erst in meine Hände kam, als mein Manuskript im * wesentlichen abgeschlossen war.

oben (S. 92) dazu bemerkt wurde. Die Schilderung der Seligkeit und des elysischen Lebens — Orpheus, der 'thracische Priester' spielt dort zu Gesang und Tanz der Seligen (645 f.) — erinnert uns bis in die einzelnen Ausdrücke hinein an das oben (S. 30) citierte Pindarfragment, das ja demselben Threnos angehört, dessen auf die drei Wege und das verschiedene Schicksal der Seelen bezüglichen Inhalt wir oben wiedererkennen und auf seine Quelle zurückführen konnten. Die zuletzt folgende Schilderung des Lethethals mit den Seelen, die zu neuem Leben auszugehen im Begriff sind, macht es dann dem Dichter möglich, die Reihe der Nachkommen des Aeneas durch den Anchises zeigen zu lassen, indem er die künftigen Inkorporationen der einzelnen angibt. Zunächst aber, während Anchises und sein Sohn auf das Gewimmel des Lethethals hinabschauen und Aeneas nach dessen Sinn und Bedeutung fragt, gibt Anchises eine weiter ausgreifende Erklärung des Ursprungs der Seelen und ihrer Schicksale, die sozusagen erst die Theorie des ganzen Unterweltsgetriebes gibt und zugleich dem Dichter dazu dient, seine Beschreibung der Geschicke bestimmter Seelen, die in patriotischem Sinne auszudeuten ihm ein hauptsächlicher Zweck ist, vorzubereiten und ganz begreiflich zu machen. Die Rede des Anchises aber entspricht in jedem einzelnen Satze genau dem, was wir im vorigen Abschnitt als Inhalt der orphisch-pythagoreischen καταβάϲειϲ festgestellt haben. Jedem meiner Leser wird das beim Überblicken der Verse 724 ff. ohne weiteres klar sein. Gleich der Anfang entspricht genau der Lehre von der Entstehung der Welt und der Seelen, die wir oben ausführlicher besprochen haben (S. 100 ff.). Ich will nur neben die ersten dieser Verse den Anfang des Liedes des Orpheus stellen, das er bei Apollonios Rhodios singt (I 496 ff., orph. Fragm. 35):

ἤειδεν δ' ὡϲ γαῖα καὶ ουρανὸϲ ἠδὲ θάλαϲϲα	*Principio caelum ac terram camposque liquentis*
τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοιϲι μιῇ ϲυναρηρότα μορφῇ,	*Lucentemque globum Lunae Titaniaque astra*
νείκεοϲ ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶϲ ἕκαϲτα·	*Spiritus intus alit totamque infusa per artus*
ἠδ' ὡϲ ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰθέρι τέκμαρ ἔχουϲιν	*Mens agitat molem et magno se corpore miscet.*

ἄστρα σεληναίη τε καὶ ἠελίοιο κέλευθοι· | *Inde hominum pecudumque genus —.*

Dazu nehme man noch das oben (S. 101 f.) angeführte und besprochene Euripidesfragment, und die Quelle dieser Lehre wird wie dort so hier nicht mehr unklar sein. Man glaubt wie in den Apolloniosversen den Einfluſs empedokleischer, so in den Vergilversen anaxagoreischer Doktrin zu erkennen, und es wäre durchaus begreiflich, wenn diese Systeme im Laufe der Zeit auf orphische Dichtung gewirkt und ihre Wandlung z. T. bestimmt hätten. Ob man aber nicht, da gerade in den mit dieser Lehre verbundenen Dingen die Abhängigkeit des Empedokles von den unteritalischen orphisch-pythagoreischen Offenbarungen auſser Zweifel steht, ob man nicht auch hier das Verhältnis umgekehrt aufzufassen hat? Ich muſs das dahingestellt sein lassen.

Die folgenden Verse bei Vergil weisen in die gleiche Richtung: die feurige Natur der Seele (s. oben S. 24, 1) und ihr himmlischer Ursprung, das Eingehen in den 'schuldigen' Leib, den Kerker (*clausae* .. *carcere caeco* : σῶμα — σῆμα). Auch nach dem Tode ist das Unheil noch nicht beseitigt: die Seele trägt die Spuren des Lebens im Körper,

penitusque necesse est
Multa diu concreta modis inolescere miris,

eine deutliche Anspielung auf die Lehre von den Narben und Striemen, welche die Seele von den Lastern an sich trägt. Sie zu beseitigen, sind die sühnenden Strafen da.

Ergo exercentur poenis veterumque malorum
Supplicia expendunt: aliae panduntur inanis
Suspensae ad ventos; aliis sub gurgite vasto
Infectum eluitur scelus aut exuritur igni.

Die *vetera mala*, die *culpa primigenia* werden gebüſst, und die Arten der Strafe sind uns sehr wohl bekannt. Schon in der pythagoreischen εἰς Ἅιδου κατάβασις ist Homer an einem Baume aufgehängt, daſs er büſse (oben S. 129), in Platons Gorgias sind die Seelen der Frevler drunten zur Strafe aufgehängt, in den Flüssen der Unterwelt werden die Seelen auch gereinigt in Platons Phaidon, wie z. B. nach einem

orphischen Fragment der κατάβαcιc εἰc Ἅιδου (Fragm. 154) dieselben ἐν τῷ Ἀχέροντι καθαίρονται. Für die Sühne durch Feuerbrand mag für jetzt nur auf die Fackeln der Erinyen verwiesen sein, mit denen sie drunten die Seelen brennen (Axiochos 372ᵃ, weiteres auch über die lustrale Bedeutung des Feuers s. unten S. 197 ff.). *Quisque suos patimur manis* heifst es * dann, und sehr fein ist da *manes* zur Bezeichnung der Einzelseelen gewählt, wie sie durch das Leben in den bestimmten Körpern geworden sind: je nachdem diese *manes* sind, d. h. durch die Sünden und Befleckungen des Lebens inficiert wurden, müssen wir leiden. Es scheint, als sei diese Stelle die Veranlassung gewesen, dafs *manes* geradezu das bedeuten kann, was unten die Seelen zu leiden haben[1]: sie haben die *manes* abzubüfsen. Denn die Seelen haben weitere Geschicke, sie wandern weiter in andere Körper und werden dann wieder andere *manes*. So meint es Vergil. Zunächst aber beschliefst er die Schilderung der Strafen nach dem ersten Körperleben der Seele:

exinde per amplum
Mittimur Elysium et pauci laeta arva tenemus.

Die Seelen also kommen alle, nachdem sie ihre Strafen abgebüfst, ins Elysium. Das kann nur so verstanden werden, dafs sie, wie es in Platons Republik (p. 615) geschildert wird, nicht nur für alles Böse (zehnfach) bestraft, sondern auch für alles Gute (zehnfach) belohnt werden, und das an den Orten der Freude. So heifst es auch in dem Mythus des Phaidros (p. 249ᵃᵇ): κριθεῖcαι δὲ αἱ μὲν εἰc τὰ ὑπὸ γῆc δικαιωτήρια ἐλθοῦcαι δίκην ἐκτίνουcιν, αἱ δ' εἰc τοὐρανοῦ τινα τόπον ὑπὸ τῆc δίκηc κουφιcθεῖcαι διάγουcιν ἀξίωc οὗ ἐν ἀνθρώπου εἴδει ἐβίωcαν βίου. τῷ δὲ χιλιοcτῷ ἀμφότεραι ἀφικνούμεναι ἐπὶ κλήρωcίν τε καὶ αἵρεcιν τοῦ δευτέρου βίου αἱροῦνται ὃν ἂν ἐθέλῃ ἑκάcτη. So kommen in der Republikstelle auch diejenigen wieder auf dem Lethefeld zusammen, die zuletzt an Orten der Seligkeit waren, und erzählen von deren Herrlichkeit (p. 614ᵉ, 615ᵃ). Wenige dürfen schon jetzt

1 Servius zur Vergilstelle *manes id est supplicia.* Stat. Theb. VIII 84, Auson. ephem. 57.

für immer im Elysium bleiben *et pauci laeta arva tenemus*, und wir erinnern uns ja, wie wir an den verschiedenen Fundstellen orphischer Lehre den Satz antrafen, dafs die Besten (bei Platon die Philosophen) viel früher als die anderen von dem κύκλος der Seelenwanderung befreit und für immer in den Hain der Seligen aufgenommen werden (s. oben S. 113, 117, 119). Die erste Person *tenemus* rechtfertigt sehr fein, dafs Anchises selbst schon hier ist und dem Sohne als *memor*, der nicht mehr von der Lethe zu trinken braucht, alle diese Dinge erklären und das Künftige verkünden kann. Nach diesen letzten Worten aber 'nur wenige bleiben wir in den seligen Gefilden' kann es unmöglich weiter gehen: 'bis lange Zeit die festeingewachsene Befleckung beseitigt und die Seele ganz in ihrer ursprünglichen himmlischen Reinheit wieder hergestellt hat.' Denn dafs im Elysium die Reinigung fortgesezt werde, ist auf keine Weise denkbar: bei denen, die dort bleiben, ist sie vollendet. Betrachten wir zunächst die dann folgenden letzten Verse des Anchises:

Has omnis, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno
Scilicet immemores supera ut convexa revisant
Rursus et incipiant in corpora velle reverti.

Anchises kehrt zurück zu dem Punkte, von dem er ausgieng. Vater und Sohn sehen auf das Lethethal mit den schwirrenden Seelen hin; Aeneas begriff nicht, dafs wirklich Seelen von da wieder ins Leben zurück sollten (v. 719 ff.): wie das zugeht, was das für Seelen sind, die sie sehen, will Anchises erklären, um dann unter ihnen die *proles suorum* zeigen zu können. 'Diese alle' — er weist auf sie hin — 'ruft der Gott jedesmal, wenn sie den Kreislauf von 1000 Jahren durchgemacht haben, zum Letheflufs, damit sie ohne μνήμη zum irdischen Leben zurückkehren und in neue Leiber eingehen.' Die περίοδος von 1000 Jahren ist uns wohl bekannt aus dem orphischen Hadesbuche, wie wir es rekonstruiert haben (s. S. 116, 119), und über das jedesmalige Versammeln der Seelen auf dem Lethefelde, über die Lehre von λήθη und μνήμη (s. S. 90 ff.) brauche ich nun kein Wort mehr zu ver-

lieren. Der κύκλος aber, die *rota* im ganzen hat zehn περίοδοι von 1000 Jahren, wie jene Lehre angab, und nach 10000 Jahren erst ist die Seele wieder ganz befreit von den Nachwirkungen ihres Sündenfalles in das Körperliche, erst dann ist sie wieder göttlich wie einst. Bis das erreicht ist, wird jenes *evocare* des Gottes immer wiederholt. Nun sind auch jene vorhergehenden Verse bei Vergil ihrem Sinne nach durchaus klar:

Donec longa dies perfecto temporis orbe
Concretam exemit labem purumque relinquit
Aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.

Der *temporis orbis* mufs ja auch ein bestimmt umgrenzter sein: es sind eben jene 10000 Jahre des κύκλος βαρυπενθής. Wozu der Satz mit *donec* in dem vergilischen Texte zu beziehen ist, leidet keinen Zweifel mehr. Müssen wir diese drei Verse hinter die vier Verse *has omnis — reverti* stellen? Ich glaube, dafs die kleine Härte, die das Vorangehen des Satzes mit *donec* vor dem Hauptsatze zunächst hat, dadurch sich erklärt oder beseitigt, dafs mit dem *has omnis etc.* absichtlich am Schlusse der ganzen Rede gewissermafsen mit erhobener Stimme hingewiesen wird auf die Seelen da drunten und auf den zu erklärenden Punkt zurückgegriffen wird, um dessentwillen Anchises überhaupt redet. Durch einen Punkt statt des Kommas hinter *tenemus* und ein Komma statt des Punktes hinter *ignem* wäre also die viel mifshandelte und nie verstandene Stelle in Ordnung gebracht.[1]

---

1 Dadurch halte ich auch die ganze Auseinandersetzung Nordens a. a. O. 399 ff. für erledigt. Abgesehen davon, dafs mich diese Methode mit der Herausgabe der Aeneis im einzelnen kritisch zu arbeiten sehr gefährlich dünkt und mir diese 'höhere' Kritik, die dem Dichter in 'ipsa penetralia folgt', grundsätzlich zu hoch ist, würde in den beiden Varianten, die Norden S. 404 hinstellt, nach unseren Erörterungen jedesmal etwas sehr wichtiges fehlen. Norden beweist ja von der ersten Variante selbst, dafs Vergil so nicht schreiben konnte: dann konnte er doch auch im ersten Entwurf nicht so schreiben! Man kann gewifs oft nicht anders als einen falschen Weg gehen, so lange man nicht im Besitz aller sachlichen Instanzen ist. Was wäre aus der Stelle geworden, wenn man die Platonstellen in der Republik etwa nicht hätte! Nach- *

Ich brauche kaum noch zu sagen, dafs Vergil auch diese ganze Lehre nicht aus Platon allein schöpfen konnte; er fand dort durchaus nicht alles, was er anführt. Aber was er anführt, ist aufs Haar das, was wir als Lehre der orphisch-pythagoreischen καταβάσεις-Gedichte ermittelt haben. Ein solches Gedicht, in welchem Stadium der Entwickelung dieser Gedichte das von ihm benutzte auch immer anzusetzen sein mag[1], hat Vergil verwendet, natürlich auch in der Schilderung des Elysiums, des Tartarus und des Lethethals. Ob jene nach Kindern, Selbstmördern, Helden u. a. geteilte Hadespartie auch schon in dieser Quelle stand? Bezeichnenderweise sagt Anchises in seiner Rede, die doch diese Unterwelt recht eigentlich erklären soll, von diesen Dingen kein Wort mehr. Freilich kann eine Stelle des Mythus in Platons Republik (p. 615[c]) τῶν δ' εὐθὺς γενομένων καὶ ὀλίγον χρόνον βιούντων πέρι ἄλλα ἔλεγεν οὐκ ἄξια μνήμης andeuten, dafs auch in den orphischen Gedichten vom Schicksal der kleinen Kinder drunten Besonderes gelehrt wurde[2], ob dasselbe wie bei Vergil und ob daneben auch von den anderen Seelen wie bei Vergil, wer will es wissen? Hier kommt auf diese Frage auch kaum etwas an.

Das ist sicher: Vergil hat direkt aus einem orphisch-pythagoreischen Gedicht geschöpft, einem Ausläufer jener unteritalischen Poeme, aus denen auch Platon geschöpft hatte, denen jene goldenen Grabtäfelchen entstammen, die auch Empedokles und Pindar kannte, die Antonius Diogenes nachahmte, welche Lukian verspottet, die auch Vorläufer waren der Schriften, die Plutarch benutzte.

Vergil hat den Anstofs gegeben zu den zahlreichen Hadesschilderungen der römischen Dichter, die bis in Einzelheiten von ihm abhängig sind. Es kann deshalb keinen Nutzen

---

dem wir nun auch noch die Goldtäfelchen haben, verstehen wir hoffentlich hier den Vergil ganz.

1 Natürlich nach den stoischen Einwirkungen. Sie sind ja überall in dieser Litteratur später vorhanden und weisen uns nicht im geringsten nach anderer Richtung (s. Abraxas 83 ff.).

2 Merkwürdigerweise wurde auch in den christlichen Apokalypsen von diesen freilich in ganz anderer Weise Besonderes gelehrt, s. S. 11 f.

haben, auch auf sie im einzelnen noch einzugehen, es würde uns viel zu weit führen. Selten wird auch mit Sicherheit auszumachen sein, woher sie die abweichenden Einzelheiten haben. Ich darf zunächst auf GEttig Acheruntica S. 360 ff. verweisen, namentlich für Seneca, Lucan, Silius, Statius. Ich will nur andeuten, dafs auch weiterhin ein Entnehmen gewisser Dinge aus orphischer Litteratur weder unmöglich noch unwahrscheinlich ist. Hat man doch noch zu Claudians Zeit orphische Bücher gelesen, nachgeahmt und nicht wenig benutzt.[1] Und hier mag denn noch an die Worte eines Christen

---

1 Auf etliche Claudianstellen macht mich Birt aufmerksam. Das * Lesen orphischer Bücher erwähnt Claudian im Epithalamium de nuptiis Honorii Aug. 232 ff.:

nec volvere libros
Desinit aut Graios, ipsa genetrice magistra,
Maeonius quaecumque senex aut Thracius Orpheus
Aut Mytilenaeo modulatur pectine Sappho etc.

vgl. carm. min. XXIII 11 (p. 300 Birt):

Orpheos alii libros impune lacessunt.

Ein orphischer Hymnus auf Iuno wird erwähnt carm. min. XXXI 33 (p. 329 Birt), ebenda v. 25 ff. eine orphische Titanomachie. Diese Stellen führt Birt im Index zu *Orpheus* an. Ebenda verweist er auf Orphisches s. v. *Natura* und *Nomos* (p. 448). Das Bild von der Höhle der Zeiten de consul. Stilich. II 424 ff., vor dessen Thor die Natura sitzt *cunctisque volantes dependent membris animae* — ein *senex* schreibt auf *mansura iura:*

numeros qui dividit astris
Et cursus stabilesque moras quibus omnia vivunt
Ac pereunt fixis cum legibus —

erinnert sehr an die Höhle der Nacht in dem orph. Fragm. 109. 110 Ab. Vor der Thür sitzt Adrasteia: ἐν τοῖϲ προθύροιϲ πᾶϲι νομοθετοῦϲα τοὺϲ θείουϲ νόμουϲ. In der Höhle ist Phanes, der Lichtgott. Vgl. orph. Fragm. 84 καὶ περὶ ἐκείνου μὲν (Φάνητοϲ) Ὀρφεύϲ φηϲι·

ταῦτα πατὴρ ποίηϲε κατὰ ϲπέοϲ ἠεροειδέϲ.

Ob das der Greis ist, etwa als Chronos = Kronos aufgefafst (orph. Hymn. XIII 5 αἰῶνοϲ Κρόνοϲ παγγενέτορ)? Die Seelen an der Natura erinnern sehr an die durch die χάϲματα auf- und niedersteigenden Seelen in Platons Republik und an die Ananke (im Phaidros heifst dieselbe Adrasteia), welche die Seelenwanderung bestimmt und regelt. Eine

etwas früherer Zeit, eines Schriftstellers des zweiten Jahrhunderts, gemahnt sein, der gerade, wo er von den Strafen im Jenseits spricht, deutlich auf die heidnischen Schriften, die ähnliches schon gelehrt hätten, hinweist. Minucius Felix sagt im Octavius c. 35 *at tamen admonentur homines doctissimorum libris et carminibus poetarum illius ignei fluminis et e Stygia palude impios ambientis ardoris*[1] *etc.* Er kennt die heidnischen Gedichte sehr wohl, in denen von dem glühenden Schlammpfuhl zu lesen war — gerade auch der Ausdruck *doctissimi* und *poetae* weist in die Richtung, die wir verfolgen. Man darf freilich nie vergessen, wie umfangreich und mannigfaltig diese Litteratur war, von der uns nur so kärgliche Bruchstückchen erhalten sind, damit man nicht die vielen Zeugnisse zu einer imaginären Gröfse zu vereinigen versuche.

Denn wie eine so aufserordentlich mannigfaltige Reihe der verschiedensten Kosmogonieen und Theogonieen von früher Zeit bis zu den Neuplatonikern reicht, so auch eine gleiche Reihe von eschatologischen Dichtungen gewifs nicht geringerer Mannigfaltigkeit. Alle die versprengten Reste dieser Poesieen in ein solches Werk pressen zu wollen, wäre eine gründliche Verkennung des Wesens dieser immer wechselnden mystischen Litteratur. Der Gang ist bei den Theogonieen ähnlich[2] wie

---

Höhle mit zwei Thüren, durch welche die γενέcειc καὶ ἀπογενέcειc τῶν ψυχῶν vor sich gehen, bei Pherekydes fr. V Kern (de Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis p. 88). — Die Stelle bei Claudian in Rufin. II 416, die von der Seelenwanderung handelt, ist oben erwähnt. An Vergil erinnert v. 491 ff.:

Quos ubi per varias annis ter mille figuras
Egit, Lethaeo purgatos flumine tandem
Rursus ad humanae revocat primordia formae.

Da sind περίοδοι von 3000 Jahren angenommen.

* 1 *Et de Stygia palude saepius ambientis ardoris* ist überliefert. *inferos saepientis ardoris* Usener Jahrb. f. Philol. 1869, 416. Ich ändere nach einem *doctissimus poeta,* der gewifs von Dichtungen, wie sie bei Minucius gemeint sind, abhängig ist, Orac. Sibyll. II 294 ff.:

ἀτὰρ ὕcτερον αὖτε
ἐκ ποταμοῦ μεγάλου πύρινος τροχὸς ἀμφικατέρξει
αὐτούς, ὅττι ῥα τοῖcιν ἀτάcθαλα ἔργα μέμηλεν.

2 Über die Mannigfaltigkeit in der Entwickelung der Theogonien vgl. namentlich Abraxas 126 ff.

bei den Eschatologieen. In Athen sind die ersten Spuren solcher Dichtung zu finden (dort ist auch Orphisch-eschatologisches in den Homer hineingedichtet), dann blüht sie auf in Unteritalien, durch Pythagoreer beeinflufst und mit deren Lehren untrennbar vermischt, und daran werden die mannigfaltigsten Werke der orphisch-dionysischen Kultvereine der hellenistischen Welt angeknüpft haben, und wie die theogonische Dichtung besonders in Ägypten blühte, so wird auch die eschatologische dort die Form bekommen haben, die für die Folgezeit dauerte. Die Neuplatoniker kennen eine orphische κατάβαcιc εἰc Ἅιδου geradeso gut wie eine (rhapsodische) Theogonie.

Diese orphischen Eschatologieen heben sich scharf ab von allen anderen griechischen religiösen oder philosophischen Lehren, das wird uns bereits deutlich entgegen getreten sein. Ihr Hauptcharakteristikum ist, dafs sie die Strafen des Jenseits mit einer gewissen Rohheit und Fürchterlichkeit ausmalen in der Absicht zu schrecken, zu bekehren, zu erwecken. Dergleichen kennt unsere ganze antike Überlieferung nur aus diesen orphischen Lehren und Schriften. Volkstümlich sind höchstens ganz allgemeine Züge geworden[1], und wo Schriftsteller jene Dinge vorbringen und jene Bücher benutzen, scheiden sich stets deutlich diese eigenartigen mystischen Sätze für den unbefangenen Leser von ihrer Umgebung und stechen grell von der ganzen übrigen Schriftstellerei der betreffenden Autoren ab. Alles was uns bis jetzt an Strafen und Qualen in jener ausgesuchten Schreckhaftigkeit begegnete, gieng auf orphische Schriften zurück. Die litterarische Entwickelung der orphischen Nekyien haben wir darzustellen versucht und die Reste derselben aus den verschiedenen Überlieferungen wieder zu gewinnen und zu sammeln. Das Hauptsächliche auch in dem Höllenbilde der Petrusapokalypse sind die Sünder und ihre Strafen. Ehe wir aber mit unseren Ergebnissen

---

1 So ist auch in Rom späterhin eine Scheidung der *sedes* der *pii* und *impii* allgemeine Meinung (bei Cicero, Sallust, Properz u. s.); nach Aurel. Vict. Caes. 73 ruft das Volk die *Terra mater* und die *dei Inferi* an *sedes impias ut Gallieno darent.*

die Apokalypse des Petrus vergleichen, müssen wir die Sünden und Strafen der orphischen Apokalypsen nach der Entwickelung, die wir beobachten konnten, überschauen und zusammenstellen, damit sich zeige, wie weit hier die Sündertypen und Strafformen analog sind und ob auch im einzelnen Orpheus dem Petrus die Hölle geliefert hat. Das aber ist uns nun klar, dafs der Hades der früheren Auffassung zu einer Hölle, einem Orte der Strafe und der Qual für die Sünder geworden ist durch die orphischen Ordensbrüder.

IV.

Sünder und Strafen im Hades.

1.

Schon in ältester Zeit rächen die Erinyen Verletzung der Pflichten gegen die Mutter, den Vater, den älteren Bruder und sie strafen den Eidbruch.[1] Auch bei Homer kommt schon vor, dafs sie den Fremden und Bettlern zur Seite stehen.[2] Ausdrücklich werden in den Hiketiden des Aischylos als die drei Gebote, die in den Satzungen der Dike geschrieben stehen, genannt: den Fremden ihr Recht werden zu lassen, die Götter der Heimat zu ehren und die Eltern.[3] Ganz übereinstimmend verkündet der Eumenidenchor des Aischylos demjenigen Strafe im Hades, der an Gott, an den Eltern oder am ξένος frevelt.[4]

1 S. oben S. 54 ff. Auch in orphischen Versen bei Stob. flor. 79, 28 heifst es δειναὶ γὰρ κατὰ γαῖαν Ἐρινύες εἰσὶ τοκήων. Orph. Argon. 1162 αἰὲν Ἐρινὺς αἵματος ἐμφύλοιο — ὑστερόπους ἕπεται. Als Zeugen des Schwurs sind sie genannt in den orph. Argon. 352, vgl. orph. Lith. 589 ἀραί τ᾽ ἀγνάμπτοισιν Ἐρινύσι πάγχυ μέλουσαι.

2 Z. B. Ἐρινύες πτωχῶν Od. XVII 475.

3 Aisch. Suppl. 701 ff.:

ξένοισί τ᾽ εὐξυμβόλους,
πρὶν ἐξοπλίζειν Ἄρη,
δίκας ἄτερ πημάτων διδοῖεν.
θεοὺς δ᾽, οἳ γᾶν ἔχουσιν, ἀεὶ
τίοιεν ἐγχωρίους πατρῴαις
δαφνηφόροις βουθύτοισι τιμαῖς:
τὸ γὰρ τεκόντων σέβας
τρίτον τόδ᾽ ἐν θεσμίοις
Δίκας γέγραπται μεγιστοτίμου.

4 Eumenid. 269 ff.:

ὄψει δὲ κεἴ τις ἄλλος ἤλιτεν βροτῶν
ἢ θεὸν ἢ ξένον τιν᾽ ἀσεβοῦντες ἢ

Dieselben drei Hauptgesetze der altgriechischen Moral werden auch in der Folgezeit öfter erwähnt; so stirbt der euripideische Bellerophon getrost, da er gegen Götter, Fremde und seine Angehörigen immer recht gehandelt habe[1]: also das sind deutlich die Dinge, die den Menschen rechtfertigen, auch wenn sich sein Wahrheitsdrang gegen den herrschenden Götterglauben aufgelehnt.

Als Hauptvergehen gegen die Götter hat von Alters her der Eidbruch gegolten. Er wird deshalb sehr oft besonders angeführt, z. B. schon in jener Pindarode, wo nach orphischen Lehren, wie wir sahen, der Lohn der Braven im Jenseits beschrieben wird, werden besonders nur erwähnt 'die an Eidestreue ihre Freude hatten.'[2]

Wir finden die Verletzer gerade der eben genannten Hauptgesetze der Moral beisammen in dem Schlammpfuhl der Hölle in der oben behandelten Scene der aristophanischen Frösche: die Verletzer der ξένοι, die μητραλοῖαι, πατραλοῖαι und ἐπίορκοι.[3] Ob diese Typen zu dem gehören, was eleusi-

---

τοκῆας φίλους,
ἔχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξιά.
μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὔθυνος βροτῶν
ἔνερθε χθονός,
δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί.

Vgl. 540 ff. Vgl. WSchulze Quaest. epic. 404.

1 Ailian. n. a. V 34 τοιοῦτόν τινα καὶ τὸν Βελλεροφόντην ἡρωικῶς καὶ μεγαλοψύχως εἰς θάνατον παρεσκευασμένον ὁ Εὐριπίδης ὑμνεῖ· πεποίηκε γοῦν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν λέγοντα αὐτόν

ἦσθ' εἰς θεοὺς μὲν εὐσεβής, ὅτ' ἦσθ', ἀεὶ
* ξένοις τ' ἐπήρκεις οὐδ' ἔκαμνες εἰς φίλους, Fragm. 311 N².

Es ist aufserordentlich charakteristisch für griechische Religiosität, dafs dieser Bellerophon doch εἰς θεοὺς εὐσεβής ist. Sehr merkwürdig klingt Fragm. 946 (Orion. Flor. Eurip. 2 p. 55, 20):

εὖ ἴσθ', ὅταν τις εὐσεβῶν θύῃ θεοῖς,
κἂν μικρὰ θύῃ, τυγχάνει σωτηρίας.

Aufserdem vgl. z. B. Eurip. Fragm. 852, 948, 949 u. a.

2 Ol. II 116 f.:

ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίοις
θεῶν, οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις,
ἄδακρυν νέμονται
αἰῶνα· τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον κτλ.

3 S. oben S. 71, 1.

nischer Lehre entnommen ist, oder ob sie erst orphische Theologie so formuliert hat, ist ohne weiteres nicht zu entscheiden.

Nun erfahren wir aus dem zweiten Buche des Kallimacheers Hermippos περὶ τῶν νομοθετῶν, dafs Triptolemos den Athenern Gesetze gegeben haben solle und dafs drei davon nach dem Philosophen Xenokrates noch in Eleusis in Geltung seien: γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγάλλειν, ζῷα μὴ σίνεσθαι. Die Polemik des Xenokrates gegen das dritte wird angeführt.[1] Also galten zur Zeit des Xenokrates die drei Gesetze in eleusinischer Religion. Das dritte ist offenbar aus den pythagoreisch-orphischen Kulten, die bekanntlich Fleisch zu essen und Tiere zu töten verabscheuten[2], übernommen; sie hatten also um diese Zeit schon Einflufs auf Eleusis gewonnen. Der sonst mystischen Dingen gar nicht abgeneigte Xenokrates bekämpft diese Einflüsse. Es wird durch jene Einwirkungen das dritte Hauptgesetz von den ξένοι auf die ζῷα verallgemeinert sein.

Durch Eleusis wurden also doch wohl jene ethischen Sätze alsbald fester formuliert und verbreitet, wie uns ja auch oben schon mancherlei Anzeichen verrieten, dafs sittliche Scheidungen von vornherein die Trennung zwischen Geweihten und Ungeweihten veränderten und vertieften. Zu Delphi waren ja auch auf dem Bilde, das die Abhängigkeit von Mysterienlehren der Demeter so deutlich zur Schau trug, der πατραλοίας und der ἱερόσυλος im Hades büfsend dargestellt, und der Tempelräuber ist fortan auch ein Typus des Frevels gegen die Götter geblieben.[3] Auch in dem Gespräch des Sokrates

1 Bei Porphyr. de abstin. IV 22, p. 267, 22 ff. N: τῶν τοίνυν Ἀθήνησι νομοθετῶν Τριπτόλεμον παλαιότατον παρειλήφαμεν· περὶ οὗ Ἕρμιππος ἐν δευτέρῳ περὶ τῶν νομοθετῶν γράφει ταῦτα· ʽφασὶ καὶ Τριπτόλεμον Ἀθηναίοις νομοθετῆσαι καὶ τῶν νόμων αὐτοῦ τρεῖς ἔτι Ξενοκράτης ὁ φιλόσοφος λέγει διαμένειν Ἐλευσῖνι τούσδε· γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγάλλειν, ζῷα μὴ σίνεσθαι· τοὺς μὲν οὖν δύο καλῶς παραδοθῆναι — —. περὶ δὲ τοῦ τρίτου διαπορεῖ, τί ποτε κτλ.

2 Statt vieles anderen weise ich hin auf Porphyr. de abstin. III 25 p. 222, 2 N συγγενὲς ἡμῖν τὸ τῶν λοιπῶν ζῴων γένος κτλ. und das oben in seinem richtigen Zusammenhang besprochene Euripidesfragment ebenda p. 222, 4 ff.: ὥστε συγγενῶν ὄντων, εἰ φαίνοιτο κατὰ Πυθαγόραν καὶ ψυχὴν τὴν αὐτὴν εἰληχότα, δικαίως ἄν τις ἀσεβὴς κρίνοιτο τῶν οἰκείων μὴ ἀπεχόμενος.

3 Bei Phaedrus append. VI 8 ff. werden jene Hauptsätze der Moral

und Hippias in des Xenophon Memorabilien IV 4, 19 f. werden diese Gesetze als 'göttliche' zugegeben: ἐγὼ μέν, ἔφη, θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι· καὶ γὰρ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται θεοὺς σέβειν. — οὐκοῦν καὶ γονέας τιμᾶν πανταχοῦ νομίζεται; καὶ τοῦτο, ἔφη. Weiteres wie μὴ γονέας παισὶ μίγνυσθαι wird nicht mehr als Gottes Gesetz zugestanden.[1] Man vergleiche damit die Erörterung des Platonikers Xenokrates.

Dafs jene Vorschriften auch früh in der Gnomenlitteratur, die hauptsächlich für die Jugend galt, und in den Sentenzenbüchern, die in der Schule gebraucht wurden, eine bevorzugte Stelle hatten, ist selbstverständlich. Schon bei Pindaros mahnt Cheiron seinen Zögling, den Peliden, wie gewifs damals der rechte Lehrer seinen Schüler zu ermahnen pflegte, Pyth. VI 23 ff.:

μάλιστα μὲν Κρονίδαν,
βαρυόπαν στεροπᾶν κεραυνῶν τε πρύτανιν,
θεῶν σέβεσθαι·
ταύτας δὲ μήποτε τιμᾶς
ἀμείρειν γονέων βίον πεπρωμένον.

Dies ist die ὀρθὰ ἐφημοσύνα (v. 19). Und es kann kaum zweifelhaft sein, wie die nächstfolgenden Vorschriften des alten Ritterspiegels Χείρωνος ὑποθῆκαι gelautet haben werden nach den Versen, welche die Pindarscholiasten zu der Stelle anführen, die, wie sie ausdrücklich sagen, der Anfang des Gedichts waren:

Εὖ νῦν μοι τὰ ἕκαστα μετὰ φρεσὶ πευκαλίμῃσι
φράζεσθαι· πρῶτον μέν, ὅτ' ἂν δόμον εἰσαφίκηαι,
ἐρδέμεν ἱερὰ καλὰ θεοῖς ἀειγενέτῃσιν.
(Hesiod. Fragm. 182 Rz.)

Geradeso stehen denn auch diese Regeln am Anfang der späten Ausläufer griechischer poetischer Gnomenlitteratur, so

---

mit etlichen anderen, die den bei Verg. Aen. VI genannten (wo auch der delphische ἱερόσυλος Phlegyas erwähnt ist) sehr ähnlich sind, auf ein Orakel des delphischen Apollo zurückgeführt.

1 Weiteres darüber bei Dümmler Prolegomena zu Platons Staat, Progr. zur Rektoratsfeier der Universität Basel, 1891, S. 53. Bei Platon kommt natürlich der Satz von Göttern und Eltern auch öfter vor, z. B. Sympos. p. 218c.

im phokylideischen Gedicht nach den ersten vorgeschobenen Sätzen, v. 8:

πρῶτα θεὸν τίμα, μετέπειτα δὲ cεῖο γονῆας.

Die dem Pythagoras zugeschriebenen χρυcᾶ ἔπη beginnen[1]:

ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, νόμῳ ὡς διάκεινται,
τίμα καὶ cέβου ὅρκον, ἔπειθ' ἥρωας ἀγαυοὺς
τούς τε καταχθονίους cέβε δαίμονας, ἔννομα ῥέζων,
τούς τε γονεῖς τίμα τούς τ' ἄγχιστ' ἐκγεγαῶτας.

Diese Gedichte stehen, so viel Veränderungen und Einschübe sie im Laufe der wechselnden Zeiten erlitten haben, noch in direktem Traditionszusammenhange mit den alten Gnomensammlungen. Daſs jene ersten Vorschriften nicht im mindesten für jüdisch gehalten werden müssen, dürften die angeführten Beispiele genugsam erwiesen haben.

Gerade in den beiden Hadesmythen Platons, die sich am engsten an pythagoreisch-orphische Quellen anschlieſsen, finden sich auch eben diejenigen Sünder in dem jenseitigen Strafort, die jenen Vorschriften entsprechen:

Phaidon:	Republik:
ἱερόσυλοι	εἰς θεοὺς ἀσεβεῖς
μητραλοῖαι } πατραλοῖαι }	εἰς γονέας ἀσεβεῖς
ἀνδροφόνοι	αὐτόχειρες.

Offenbar waren die unteritalischen Höllendichtungen noch nicht über die Typen der Verdammten hinausgegangen, welche die alten Sittenvorschriften auch von Eleusis an die Hand gaben.[2]

In der Republik werden aber noch besonders als groſse Strafe duldend erwähnt 'die Städte verraten oder Heere und in Knechtschaft gebracht haben'[3], also doch wohl Vaterlands-

1 Bei Nauck in Iamblichi vit. Pyth. p. 204.

2 So heiſst es auch noch bei Lukian im Ζεὺς ἐλεγχόμενος c. 18:

ΚΥΝ. τίνας κολάζει μάλιστα;
ΖΕΥΣ. τοὺς πονηροὺς δηλαδή, οἷον ἀνδροφόνους καὶ ἱεροσύλους.
ΚΥΝ. τίνας δὲ παρὰ τοὺς ἥρωας ἀποπέμπει;
ΖΕΥΣ. τοὺς ἀγαθούς τε καὶ ὁσίους καὶ κατ' ἀρετὴν βεβιωκότας.

3 p. 615[b] ἢ πόλεις προδόντες ἢ στρατόπεδα καὶ εἰς δουλείας ἐμβεβληκότες, vgl. Aristoph. Frösche 361, s. oben S. 67, 1. Die Ähnlichkeit

verräter. Dafs solcher Frevel schon Ende des 5. Jahrhunderts mit den anderen zusammengestellt wurde, zeigt deutlich eine Stelle des Antiphon (de Her. caed. § 10), der als die drei gröfsten Sünden angibt τὸ ἀποκτείνειν ... καὶ τὸ ἱεροσυλεῖν καὶ τὸ προδιδόναι τὴν πόλιν. War das nicht schon von alters her so in Geltung, so mag man sich wohl denken, dafs der Verrat der eigenen Stadt und des eigenen Heeres nach den Perserkriegen oder auch gerade in den Kämpfen des peloponnesischen Krieges neben den schlimmsten Dingen besonders genannt und gebrandmarkt zu werden anfieng. Allgemeiner redet von den gemeinsamen Gesetzen von Hellas in der gleichen Reihe Euripides (Fragm. 853 N[2]):

τρεῖς εἰσὶν ἀρεταὶ τὰς χρεών σ' ἀσκεῖν, τέκνον,
θεούς τε τιμᾶν τούς τε φύσαντας γονῆς
νόμους τε κοινοὺς Ἑλλάδος· καὶ ταῦτα δρῶν
κάλλιστον ἕξεις στέφανον εὐκλείας ἀεί.

Kein Wunder, dafs dies Moment auch gerade die Römer hervortreten liefsen. So ist nach Ciceros somn. Scip. c. 3 denen, die dem Vaterland dienen, die Seligkeit, die er mit uns bekannten Sätzen ausführlicher beschreibt, gesichert: *qui patriam conservarint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beato aevo sempiterno fruantur.*

Neben solchen feststehenden Typen ist es bemerkenswert, wenn es schon bei Pindar heifst, dafs der, welcher auf seinen Schätzen liegend über den Armen lache, sein Leben ohne Ehre für den Hades beschliefse (Isthm. I 68). Ich erinnere an die Parallele unter den Büfsern der vergilischen Unterwelt (VI 610) '*aut qui divitiis soli incubuere repertis nec partem posuere suis*', die uns wohl berechtigt, diesen Zug auch für die orphische Quelle in Anspruch zu nehmen, der auch Pindar diese Angabe entnommen haben wird.

Ein Sündertypus, der später eine so grofse Rolle spielt, derjenige der Unzüchtigen, Ehebrecher u. dgl., kommt, was begreiflich genug ist, erst spät auf. Freilich sollen schon nach Pytha-

---

mit der Formel des Eisangeliegesetzes (Hypereid. pro Euxen. 5) ist nicht zufällig: auch da Wechselwirkung zwischen jenem Glauben und der irdischen Rechtspraxis.

goras (Laert. Diog. VIII 21) in der Unterwelt bestraft werden οἱ μὴ θέλοντεϲ ϲυνεῖναι ταῖϲ αὐτῶν γυναιξί, eine sehr bemerkenswerte Art der Bezeichnung dieser Unzüchtigen; dann aber ist die erste mir bekannte Stelle, die solche Frevler in die Hölle setzt, Plautus Trin. 549 f., nach Philemon:

Sicut fortunatorum memorant insulas,
Quo cuncti qui aetatem egerint caste suam *
Conveniant.

Natürlich waren die, welche nicht *caste* ihr Leben geführt hatten, im entgegengesetzten Orte des Jenseits.[1]

Diese kurz besprochenen einfachen Sündertypen führt auch Vergil in seiner Unterwelt an:

Frevel gegen die Götter repräsentieren die Strafen des Ixion, Theseus, Phlegyas etc. 615 f. Phlegyas hatte den Apollotempel in Delphi angezündet, war also der schlimmste ἱερόϲυλοϲ. *discite iustitiam moniti et non temnere divos* 620	*pulsatus parens* 609 *quibus invisi fratres* 608	*vendidit hic auro patriam* 621 *qui arma secuti impia* 612 *fixit leges atque refixit* 622
qui divitiis soli incubuere repertis 610 *nec partem posuere suis* 611	*ob adulterium caesi* 612 cf. *nulli fas casto sceleratum insistere limen* 563 *hic thalamum invasit natae vetitosque hymenaeos* 623	*nec veriti dominorum fallere dextras* 613 zugleich ἐπίορκοι *fraus innexa clienti* 609 *dominum potentem imposuit* 621

1 Aus solcher Auffassung ist auch nur der Scherz bei Ovid verständlich, Amor. II 6, 49 ff.:

Colle sub Elysio nigra nemus ilice frondet,
Udaque perpetuo gramine terra viret.

Die uns bekannten Frevel sind zuweilen weiter ausgemalt, wie es römische Verhältnisse nahe legten: z. B. die *impia arma* in den Bürgerkriegen, der Gesetzesschacher. Das Clientenverhältnis veranlafst eine besondere Angabe[1]; freilich sind die in der letzten Reihe Zusammengestellten einfach die ψεῦϲται, von denen wir noch hören werden. Doch sollten zuerst diese einfachen Sündertypen vorgeführt werden, die in der Hauptsache jene mystische Litteratur zur Quelle hatten. Auf die letztere selbst hatten freilich schon allerlei weitere Lehren und Spekulationen eingewirkt, von denen ein paar Worte zu sagen sind.

In dem Hadesmythus des Gorgias hat Platon[3] bei Schilderung der Sünden, die sich in den Narben der Seelen zeigen, offenbar von seiner eigenen Tugendlehre aus die Laster gewählt ἐπιορκίαι, ἀδικίαι, ψεῦδος, ἀλαζονεία, ἐξουϲία, τρυφή, ὕβριϲ, ἀκρατία, ἀϲυμμετρία, αἰϲχρότηϲ. Man sieht deutlich, wie die Gegensätze von ϲοφία, δικαιοϲύνη, ἀνδρεία, ϲωφροϲύνη bevorzugt sind.

Späterhin hat dann stoische Lehre ganz besonders auf die * feste Gruppierung solcher Laster eingewirkt. Die Stoiker deuteten ja die Hadesstrafen überhaupt allegorisch; schon in diesem Leben folge der Sünde die Strafe. Sie fassten die Laster geradezu als Erinyen, die den Menschen zur Strafe führten. Auch in den Geschichten von Tantalos, Sisyphos u. s. w. fanden sie bestimmte ὑπόνοιαι, so bei jenem die Habsucht, bei diesem den Ehrgeiz. Besonders häufig treten bei ihnen als *Poenae* oder eben als Laster hervor φιληδονία (*luxuria*), φιλοπλουτία (*avaritia*), φιλοδοξία (*ambitio*) und nicht selten kommt nun hinzu δειϲιδαιμονία (*superstitio*).[2] Auch φθόνοϲ kommt wohl

---

si qua fides dubiis volucrum locus ille piarum
dicitur, obscenae quo prohibentur aves etc.

Bei Vergil sind merkwürdigerweise im Elysium (Aen. VI 661) *sacerdotes casti*.

1 Darüber mehr jetzt bei Norden Hermes XXVIII 1893, 391 f.

2 Viele Belege bei Norden Jahrb. f. Phil. Suppl. XVIII 331 ff. Böser Zauber wird früh auch rechtlich mit Strafe bedroht (schon in den zwölf Tafeln; vgl. auch in der Ϝράτρα τοῖϲ Ϝαλείοιϲ Cauer del.[2] p. 175 nr. 253, 2: αἰ ζέ τιϲ κατιαραύϲειε Ϝαρρενορ Ϝαλείο). Spät erst wird Magie im allgemeinen bestraft; bekannt sind die Verfolgungen später Zeit (cod. Theodos. IX tit. XVIII 5, Ammian. Marcellin. XXIX 1, vgl. Abel praefat. zu Orph. Lithica 2 f.); die Stellung des Zaubers und der Magie im Recht

hinzu[1], und es werden auch als die drei Laster, welche die Menschen zu allen Verbrechen treiben, genannt *ira, cupiditas, libido.*[2] So kommen diese Zusammenstellungen immer fast gleich vor bei Varro, Horaz, Persius, Plutarch und an vielen andern Orten.

Gerade bei Plutarch in dem oben behandelten Hadesmythus in de sera num. vind. ist die Einwirkung jener Aufstellungen deutlich zu sehen. Drunten werden besonders bestraft die, welche ξένοι umgebracht haben, dann aber wird entsprechend gesühnt μνηcικακία und κακοθυμία, ἀπληcτία und πλεονεξία. Weiterhin werden, namentlich bei Erörterung der Narben der Seelen, genannt: ἀνελευθερία, πλεονεξία, ὠμότηc, πικρία, ἀκραcία περὶ ἡδονάc, κακόνοια μετὰ φθόνου, βιαιότηc, ἀμαθία, φιληδονία. Es bedarf keines Wortes, wie die stoische Ethik, unter deren Einfluss ja fast das ganze spätere Altertum steht, solche Lasterkataloge bestimmt, ja geschaffen hat.

Welcherlei Anschauungen mag Lukian wiedergeben, wenn er aufzählt μοιχοί, πορνοβοcκοί, τελῶναι, κόλακεc, cυκοφάνται, πλούcιοι, τοκογλύφοι, ἐπὶ πλούτοιc καὶ ἀρχαῖc τετυφωμένοι, ἀλαζόνεc (Nekyom. c. 11), wozu dann ψευcάμενοι (vera hist. II 31), ἀνδροφόνοι, ἱερόcυλοι (Ζεὺc ἐλεγχ. c. 18) u. a. kämen? Dafs die einzelnen Hauptsünden immer weiter specialisiert werden, ist natürlich und braucht nicht im einzelnen ausgeführt zu werden. So sind denn die Sünden der Apokalypse z. T. ohne weiteres aus dieser Entwickelung zu verstehen: die Hurer, die Weiber, welche die Leibesfrucht abgetrieben haben, die, welche unnatürliche Unzucht getrieben haben — die Mörder — die ψευδομάρτυρεc — die Reichen, die Witwen und Waisen vernachlässigt, die Wucherer und Zinsnehmer. Andere Typen sind erst aus anderen Entwickelungen hinzugekommen. Die Götzendiener bringt natürlich jüdische Anschauung herzu.

---

zu verfolgen, wäre eine dankbare Aufgabe (vgl. auch Hatch Griechentum und Christentum, übers. v. Preuschen, 212).

1 Plut. de sera num. vind. p. 556[b].

2 Z. B. Lact. inst. div. VI c. 19, 4 von den Stoikern: *tres sunt igitur affectus, qui homines in omnia facinora praecipites agunt: ira cupiditas libido. propterea poetae tres Furias esse dixerunt, quae mentes hominum exagitant: ira ultionem desiderat, cupiditas opes, libido voluptates.*

Die Reihe von Frevlern, welche die bisherige Übersicht griechischer Quellen ergibt, stelle ich gleich mit noch anderen * altchristlichen Zeugnissen zusammen, damit man sehe, bis zu welchem Grade sie zu jenen stimmen (s. die Tabelle S. 174 und 175). Selbstverständlich ist der Einfluſs des Dekalogs in den christlichen Lasterkatalogen sehr stark; aber eine Anzahl von Angaben und Ausdrücken ist so deutlich nach der griechischen Anschauung geprägt, daſs sich die übrigen erst später von anderer Seite aus in christlicher Entwickelung selbst hinzugekommenen ganz von selbst ausscheiden. Die Arten, die der Hirt des Hermas aufführt (s. Harnack in seiner Ausg. p. LXXIX), und einen Katalog aus gnostischen Schriften (s. Schmidt Gnostische Schriften in koptischer Sprache S. 411) habe ich gleich beigefügt. Namentlich die besondere Klasse der 'Verräter und Ankläger' im Hirten zeigt, daſs man unter den Christen, die schon Verfolgungen zu erdulden hatten und die Verräter aus ihren eigenen Reihen hervorgehen sahen — denn nur von Christen wird geredet —, daſs man da erst solche Typen unterscheiden konnte. Ebenso fühlt man aus der Angabe derer, die den Weg der Wahrheit verlassen und falsche Lehren verbreiten, die Polemik einer Zeit heraus, die schon mit Irrlehren und Irrlehrern kämpfte. Und auch die βλάσφημοι und ψευδοπροφῆται sind jedenfalls nicht ohne christliche oder doch jüdische Einflüsse zu denken.[1] Diesen letzteren stellen sich sofort an die Seite die Typen der Apokalypse οἱ βλασφημοῦντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, οἱ βλασφημήσαντες καὶ κακῶς εἰπόντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, ἀποστρέφοντες τὴν δικαιοσύνην, οἱ διώξαντες τοὺς δικαίους καὶ παραδόντες αὐτούς, οἱ ἀφέντες τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ. Auch das Buch des Hermas gehört in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts.

Nun aber möge man noch eine andere Zusammenstellung überblicken, die eine Gruppe merkwürdiger Litteraturdenkmale ohne weiteres eng verbindet[2] (s. die Tabelle S. 176 f.). Nur

1 Etwas immerhin ähnliches ist es, wenn schon nach Pythagoras Homer und Hesiod drunten gepeinigt werden ἀνθ' ὧν εἶπον περὶ θεῶν, LDiog. VIII 21.

2 Auch hier wird die Tabelle überzeugender reden als lange Auseinandersetzungen. Die betreffenden Schriften gehen, soweit sie solche

hier und da ist auf Verwandtschaft dieser Schriften gelegentlich hingewiesen.[1] Auch hier kann ich nur die hauptsächlich in Betracht kommenden Punkte kurz herausheben.

Die διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, deren Vorschriften, wie sie in cap. 2 und 3 und dann cap. 5 gegeben werden, — dafs I 3—II 1 die recht eigentlich christlichen Zusätze ursprünglich fehlten, ist durch eine ganze Anzahl Schriften, welche die Didache ohne diese Verse benutzen, aufser Zweifel[2] — hier in allen hauptsächlichen Ausdrücken vorangestellt sind, ist mit Sicherheit der Zeit zwischen etwa 120 und 165 zuzuweisen[3] und man hat bereits 'erhebliche', ja nahezu schlagende Gründe dafür beigebracht, dafs die Schrift nach Agypten gehört.[4] Sie gibt uns einen Einblick in die merkwürdige Art alter Christengemeinden in diesem Lande, dessen 'älteste Geschichte' in kirchengeschichtlicher Beziehung 'für uns ein Vacuum ist'.[5]

Von dem pseudophokylideischen Gedicht habe ich nur einige Hauptsätze zugeschrieben, welche die Verwandtschaft mit der Apostellehre durchaus noch nicht erschöpfen, aber doch für unsern Zweck genügend veranschaulichen. Namentlich die Reihe von Hauptsätzen des Anfangs entsprechen fast

---

Sündentypen angeben, so ziemlich ganz in diese Zusammenstellung auf. Die abgekürzten Sätze der Tafel werden ohne weiteres verständlich sein.

1 S. jetzt Harnack Geschichte der altchristl. Litteratur I 87.

2 Auf die Verwandtschaft zwischen Didache und Ps. Phokylides hat Usener zuerst aufmerksam gemacht bei Bernays Gesamm. Abh. I, VI 1; nachher hat eigentlich nur Rendel Harris in der Ausgabe der Didache (The teaching of the Apostles, Baltimore-London 1887) diese Verwandtschaft durch eine sorgfältige Zusammenstellung (auch mit einer Anzahl Sibyllinenversen) illustriert, S. 40 ff. Bei der Petrusapokalypse ist nur James in seiner vorzüglichen Abhandlung und Ausgabe der Apokalypse über allgemeine Andeutungen der Verwandtschaft zwischen Apokalypse, Sibyllinen, Phokylidea hinausgekommen, S. 78 ff., worauf ich hiermit angelegentlichst verwiesen haben will. Irgend welche Folgerungen zieht er freilich nicht.

3 Harnack Didache, grofse Ausgabe, 158 ff. Die Zeit des Hirten des Hermas ist nicht so fest zu umschreiben, als dafs man daraufhin die obere Zeitgrenze noch weiter hinabrücken dürfte.

4 Harnack a. a. O. 159 ff., 163 ff.

5 Harnack a. a. O. 163.

* ἐπίορκοι ἱερόσυλοι	πατραλοῖαι etc.	ἀνδροφόνοι	φιληδονία (*libido*) ἀκρασία περὶ ἡδονάς — μοιχοί πορνοβοσκοί	ἀπληστία	φιλοδοξία (*ambitio*) τῦφος ἐπὶ ἀρχαῖς
Apoc. Ioh. XXI 8 ἐβδελυγμένοι		φονεῖς	πόρνοι		
Apoc. Ioh. XXII 15		φονεῖς	πόρνοι		
Gal. V 19		φόνοι	μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια	μέθαι κῶμοι	
I Cor. XI 9			πόρνοι, μοιχοί, μαλακοί, ἀρσενοκοῖται	μέθυσοι	
Röm. I 29 ff. θεοστυγεῖς	γονεῦσιν ἀπειθεῖς	μεστοὶ φόνου	Schande von Weib mit Weib, Mann mit Mann (v. 26, 27) πορνεία		ὑβρισταί, ὑπερήφανοι, ἀλαζόνες
Coloss. III 5 ff. βλασφημία			πορνεία, ἀκαθαρσία, πάθος, ἐπιθυμία κακή, αἰσχρολογία		
Hermas Past. (s. Harnack ed. mai. p. LXXIX) βλάσφημοι οἱ ἀφίουσιν τὴν ὁδὸν τὴν ἀληθινήν			ἐπιθυμητικοί, πόρνοι etc.		
Gnostische Werke (s. CSchmidt Gnost. Schriften in kopt. Sprache, S. 411) Flucher, Lästerer		Mörder	Päderasten u. ä.		Hochmütige
Apokalyps. Petr. βλασφημοῦντες I, cf. II, VII; ἀφέντες τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ XIV		φονεῖς IV	μοιχοί III; οἱ μιάναντες τὰ σώματα ἑαυτῶν ὡς γυναῖκες ἀναστρεφόμενοι — αἱ συγκοιμηθεῖσαι ἀλλήλαις ὡς ἂν ἀνὴρ πρὸς γυναῖκα XI cf. V.		

ψευcάμενοι	μνηcικακία, κακοθυμία κακόνοια μετὰ φθόνου, πικρία *(ira)*	πλεονεξία *(cupiditas)* φιλοπλουτία. τῦφοc ἐπὶ πλούτων, τοκογλύφοι, τελῶναι.	κόλακεc	δειcιδαιμονία *(superstitio)*		
ἄπιcτοι, πάντεc οἱ ψευδεῖc πᾶc ὁ φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδοc			δειλοί κύνεc	φαρμακεῖc φαρμακοί	εἰδωλολάτραι εἰδωλολάτραι	
	ἔχθραι, ἔρειc, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοcταcίαι, αἱρέcειc, φθόνοι.			φαρμακεία	εἰδωλολατρία	
	λοίδοροι	πλεονέκται, κλέπται, ἅρπαγεc.			εἰδωλολάτραι	
ψιθυριcταί, καταλάλοι μεcτοὶ δόλου	πονηρία, κακία, μεcτοὶ φθόνου, ἔριδοc, κακοηθείαc, ἐφευρεταὶ κακῶν, ἀcύνθετοι, ἄcτοργοι, ἄcπονδοι.	ἀνελεήμονεc πλεονεξία				
μὴ ψεύδεcθε εἰc ἀλλήλουc	ὀργή, θυμόc, κακία	πλεονεξία			εἰδωλολατρία	
δίψυχοι ὑποκριταί	καταλάλοι	οἱ διὰ τὸν πλοῦτον ἀπαρνοῦνται τὸν κύριον	δειλία		εἰδωλολάτραι	*(delatores et proditores)*, προδόται
	Verläumder	Räuber				
ψευδομάρτυρεc VIII	(XIII?), s. u. S. 209	πλουτοῦντεc καὶ τῷ πλούτῳ αὐτῶν πεποιθότεc καὶ μὴ ἐλεήcαντεc ὀρφανοὺc καὶ χήραc IX, οἱ δανείζοντεc καὶ ἀπαιτοῦντεc τόκουc τόκων X			οἵτινεc ταῖc ἰδίαιc χερcὶ ξόανα ἑαυτοῖc ἐποίηcαν ἀντὶ θεοῦ XII	οἱ διώξαντεc τοὺc δικαίουc καὶ παραδόντεc αὐτούc VI

Didache ούκ ἐπιορκήϲειϲ | βλαϲφημία | εἰ μὴ ἐγκαταλίπῃϲ ἐντολὰϲ κυρίου, φυλάξειϲ δὲ ἃ παρέλαβεϲ μήτε προϲτιθεὶϲ μήτε ἀφαιρῶν | vgl. XI 2 ἐὰν δὲ αὐτὸϲ ὁ διδάϲκων ϲτραφεὶϲ διδάϲκῃ ἄλλην διδαχὴν εἰϲ τὸ καταλῦϲαι —.		οὐ φονεύϲειϲ | φόνοι	οὐ μοιχεύϲειϲ | οὐ πορνεύϲειϲ | μοιχεῖαι | ἐπιθυμίαι πορνεῖαι | αἰϲχρολογία	οὐ παιδοφθορήϲειϲ | οὐ φονεύϲειϲ τέκνον ἐν φορᾷ[1] οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖϲ | φονεῖϲ τέκνων | φθορεῖϲ πλάϲματοϲ θεοῦ |	φιλάργυροϲ | οὐκ ἐλεοῦντεϲ πτωχόν
Phokylidea πρῶτα θεὸν τίμα μηδ' ἐπιορκήϲηϲ	τίμα ϲεῖο γονῆαϲ καλὸν ξεινίζειν	αἵματι χεῖρα μιαίνειν	γαμοκλοπέειν | ἄρϲενα Κύπριν ὀρίνειν | ϲπέρματα μὴ κλέπτειν | ἡ δὲ πολλὴ τρυφὴ πρὸϲ ἀμέτρουϲ ἕλκετ' ἔρωταϲ | allerlei Unzucht v. 177 ff.	μηδὲ γυνὴ φθείροι βρέφοϲ ἔμβρυον ἔνδοθι γαϲτρὸϲ μηδὲ τεκοῦϲα κυϲὶν ῥίψῃ καὶ γυψὶν ἕλωρα.	μὴ πλουτεῖν ἀδίκωϲ | μὴ θλῖβε πένητα | πτωχῷ εὐθὺ δίδου | πλοῦτον ἔχων ϲὴν χεῖρα πενητεύουϲιν ὄρεξον | φιλοχρημοϲύνη μήτηρ κακότητοϲ ἁπάϲηϲ | μηδὲ χρήϲτηϲ | μὴ γαυροῦ ἐπὶ πλούτῳ | πλούτου μὴ φείδου
Sibyllin. II 255—286 βλάϲφημον ὁπόϲοι μέγαν ἀθάνατον θεὸν ἐγκατέλειψαν	γονεῖϲ κάλλιπον, ἠπείθηϲαν	φόνουϲ ἐποίηϲαν, ὅϲοι δὲ ϲυνίϲτορέϲ εἰϲι |	κλεψίγαμοι | τὴν ϲάρκα ἀϲελγείαιϲ μιάναντεϲ | ὁπόϲοι ζώνην τὴν παρθενικὴν ἀπέλυϲαν λάθρῃ μιϲγόμενοι	ὅϲϲαι δ' ἐνὶ γαϲτέρι φόρτουϲ ἐκτρώϲκουϲιν, ὅϲοι τοκετοὺϲ ῥίπτουϲιν ἀθέϲμωϲ	τοκιϲταὶ καὶ τόκον ἐκ τόκων ϲυναθροίζοντεϲ κατ' οἴκουϲ, ὀρφανικοὺϲ χήραϲ τε καταβλάπτουϲιν ἕκαϲτα
Apocalyps. Petr. βλαϲφημοῦντεϲ τὴν ὁδὸν τῆϲ δικαιοϲύνηϲ I | ἀποϲτρέφοντεϲ τὴν δικαιοϲύνην II | οἱ βλαϲφημήϲαντεϲ καὶ κακῶϲ εἰπόντεϲ τὴν ὁδὸν τῆϲ δικαιοϲύνηϲ VII | οἱ ἀφέντεϲ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ XIV		οἱ φονεῖϲ καὶ οἱ ϲυνειδότεϲ αὐτοῖϲ IV	αἱ πρὸϲ μοιχείαϲ κοϲμηθεῖϲαι — οἱ ϲυμμιγέντεϲ αὐταῖϲ τῷ μιάϲματι τῆϲ μοιχείαϲ III οἱ μιάναντεϲ τὰ ϲώματα ἑαυτῶν ὡϲ γυναῖκεϲ ἀναϲτρεφόμενοι, αἱ δὲ μετ' αὐτῶν γυναῖκεϲ αὗται ἦϲαν αἱ ϲυγκοιμηθεῖϲαι ἀλλήλαιϲ ὡϲ ἂν ἀνὴρ πρὸϲ γυναῖκα XI	αἱ ἄγαμοι ϲυλλαβοῦϲαι καὶ ἐκτρώϲαϲαι V	οἱ πλουτοῦντεϲ καὶ τῷ πλούτῳ αὐτῶν πεποιθότεϲ καὶ μὴ ἐλεήϲαντεϲ ὀρφανοὺϲ καὶ χήραϲ IX οἱ δανείζοντεϲ καὶ ἀπαιτοῦντεϲ τόκουϲ τόκων X

1 φορᾷ für φθορᾷ ist eine schlagende Besserung von Wilhelm Schulze.

οὐ κλέψεις | οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον | οὐκ ἔσῃ πλεονέκτης οὐδὲ ἅρπαξ | κλοπή | κλοπαί | ἁρπαγαί | πλεονεξία	οὐκ ἔσῃ ὑπερήφανος | κενόδοξος | ὑπερηφανία | ὕψος | ἀλαζονεία	οὐ ψευδομαρτυρήσεις | οὐκ ἔσῃ διγνώμων οὐδὲ δίγλωσσος | οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου ψευδής | ὑποκριτής | ψεῦσμα | ψευδομαρτυρίαι | ὑποκρίσεις | διπλοκαρδία | δόλος | ἀγαπῶντες ψεῦδος	οὐ κακολογήσεις | οὐ μνησικακήσεις | οὐκ ἔσῃ κακοήθης | οὐ λήψῃ βουλὴν πονηρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου | ὀργή | μηδὲ ζηλωτὴς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικός | ζηλοτυπία	οὐ μαγεύσεις | οὐ φαρμακεύσεις | οἰωνοσκόπος | ἐπαοιδός | μαθηματικός | περικαθαίρων | μαγεῖαι φαρμακίαι	εἰδωλολατρία | εἰδωλολατρίαι	διῶκται ἀγαθῶν
τῶν ἀλλοτρίων ἀπέχεσθαι | κλῶπες	μὴ γαυροῦ σοφίῃ μήτ' ἀλκῇ | σωφροσύνη | μεγαληνορίη	δόλους ῥάπτειν | ψεύδεα μὴ βάζειν | μαρτυρίην ψευδῆ φεύγειν | πίστιν ἐν πᾶσι φυλάσσειν	ὀργή | μῆνις | ζῆλος | φθόνος	φάρμακα μὴ τεύχειν, μαγικῶν βίβλων ἀπέχεσθαι		
κλέπται	ὑβρισταί | ὑπερήφανοι	ψεῦσται | δόλιοι | πιστολέται | ψευδαπάται | πίστεις ἀπηρνήσαντο λαβόντες		φαρμακοί | φαρμακίδες	εἰδωλολάτραι	εὐσεβέων κεραϊσταί | ἁγίων φθισήνορες ἀνδρῶν
		ψευδομάρτυρες VIII	(XIII?) s. u. S. 209		οἵτινες ταῖς ἰδίαις χερσὶ ξόανα ἑαυτοῖς ἐποίησαν ἀντὶ θεοῦ XII	οἱ διώξαντες τοὺς δικαίους καὶ παραδόντες αὐτούς VI

genau denen der Didache. Die andeutenden Stichworte der Tabelle werden dem Nachprüfenden hinreichende Anhaltspunkte und auch ohne weitere Erklärung verständlich sein.

Seit Bernays' vorzüglicher Abhandlung pflegt man dieses phokylideische Gedicht für das Werk eines hellenistischen Juden zu halten; nur hier und da, namentlich von Harnack ist betont, es stamme von einem Christen. Beide Ansichten, kann man sagen, sind falsch und sind richtig zugleich. Dafs eine grofse Anzahl von Sätzen und Vorschriften direkt nach jüdischen Schriften des alten Testaments formuliert ist, kann nach Bernays' Ausführungen gar keinem Zweifel unterliegen; ebensowenig läfst sich aber bei einigen wenigen Stellen bestreiten, dafs sie nur aus bereits christlichen Anschauungen heraus so ausgesprochen werden konnten. Wir sahen bereits oben, dafs das Wort von den Göttern, zu denen die Seelen der Toten werden, recht wohl mit griechischer Anschauung zu vereinen ist[1]; freilich auch Christen konnten so sprechen, niemals aber Juden. Es zeigte sich auch bereits, wie der Satz von Gott und den Eltern, der nach den ersten ohne Zweifel durch den Dekalog beeinflufsten, aber auch nicht aus ihm allein erklärbaren Sätzen (z. B. μήτ' ἄρϲενα Κύπριν ὀρίνειν) folgt, so recht in die Reihe griechischer Moralvorschriften pafst. Und so ist es noch mit manchem andern Satze. Zu v. 5 μὴ πλουτεῖν ἀδίκωϲ, ἀλλ' ἐξ ὁϲίων βιοτεύειν vergleiche man den Satz des berühmten Skolions von den vier Glückseligkeiten τὸ τρίτον δὲ πλουτεῖν ἀδόλωϲ (Bergk[4] III p. 646, 8) und den alten Vers der theognideischen Sammlung 145 f.:

βούλεο δ' εὐϲεβέων ὀλίγοιϲ ϲὺν χρήμαϲιν οἰκεῖν
ἢ πλουτεῖν ἀδίκωϲ χρήματα παϲάμενοϲ,

ähnlich dem solonischen Ausspruch, Fragm. 12, 77,

χρήματα δ' ἱμείρω, ἀδίκωϲ δὲ πεπᾶϲθαι
οὐκ ἐθέλω —,

gewifs eine immer weiter fortgepflanzte griechische Gnome.[2] Zahlreiche Stellen können beweisen, dafs jenes dreifach va-

1 S. oben S. 88, 2; Bernays ändert θεοί in νέοι.

2 μὴ πλούτει κακῶϲ steht auch unter den dem Thales zugeschriebenen Sätzen bei LDiog. I 9.

riierte πάντων μέτρον ἄριστον (v. 69), καλὸν δ' ἐπὶ μέτρον ἅπασιν (v. 14), τὸ γὰρ μέτρον ἐστὶν ἄριστον (v. 98) eine alte griechische Sentenz ist.[1] Auch in den so vielfach verwandten pythagoreischen χρυσᾶ ἔπη steht μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον (v. 38). Wie bei Theognis καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος erhalten ist (v. 401), so steht dieser Satz auch in Hesiods Werken und Tagen (v. 694), wo unzweifelhaft μέτρον für καιρός gestanden hat:

μέτρα φυλάσσεσθαι· μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον.

So wird bei Macrobius (Sat. V 16, 6) der Satz als homerisch citiert[2]: ein alter Paroimiakos wie jene, die Usener (altgr. Versbau 45 ff.) besprochen hat.

Die Vorschrift μὴ κακὸν εὖ ἔρξῃς (v. 152) wird sich auf keine andere Weise verstehen lassen als aus altgriechischer Tradition, die sich bis hierher bewahrt aus Sätzen wie jenem theognideischen (v. 105)

δειλοὺς[3] εὖ ἔρδοντι ματαιοτάτη χάρις ἐστίν.

Den Vers füllen bei Phokylides die Worte σπείρειν ἴσον ἔστ' ἐνὶ πόντῳ, bei Theognis lautet der zugehörige Pentameter:

ἶσον καὶ σπείρειν πόντον ἁλὸς πολιῆς.

Der Zusammenhang der gnomologischen Tradition ist auch hier deutlich genug. Die Regel (v. 48)

μηδ' ἕτερον κεύθοις κραδίῃ νόον, ἀλλ' ἀγορεύων

erinnert an alte Verse wie den Iliasvers (IX 313)

ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ.

So wäre noch manches anzuführen.[4] Nur zu dem folgenden Vers

μηδ' ὡς πετροφυὴς πολύπους κατὰ χῶρον ἀμείβου,

der nach Bernays' so geistvoller Auseinandersetzung (Ges. Abh. I 210 ff.) sich gegen jene griechische Schmiegsamkeit und Versatilität richtet, die schon Theognis[5] eben mit jenem Ver-

1 Nauck de Pythagorae aureo carmine hinter Iamblichi vit. Pyth. p. 222.

2 S. Nauck a. a. O.

3 δειλούς bezeichnet ja bei Theognis das gleiche wie κακούς.

4 Z. B. auch v. 27 ὁ βίος τροχός, wozu Bernays Ges. Abh. I 206, 1 auf Lobeck Aglaoph. 905ᵃ verweist.

5 v. 215 ff.:

πουλύπου ὀργὴν ἴσχε πολυπλόκου, ὃς ποτὶ πέτρῃ,
τῇ προσομιλήσῃ, τοῖος ἰδεῖν ἐφάνη.

gleich des Polypen empfiehlt, mag auf die Verse des Ion von Chios verwiesen sein (Fragm. 36 N²):

καὶ τὸν πετραῖον πλεκτάναις ἀναίμοσιν
στυγῶ μεταλλακτῆρα πουλύπουν χροός,

zum deutlichen Zeugnis, dafs auch die entgegengesetzte Meinung schon in altgriechischer Weisheit vertreten war.

Weiterhin lassen sich in dem Gedichte eine ganze Anzahl Sätze als stoisch erkennen, so v. 153—173 von dem κάματος aller Wesen, auch der Gestirne (μάκαρες), v. 63 ff., was von ὀργή, μῆνις, ζῆλος gesagt wird, v. 67 die Unterscheidung des doppelten ἔρως, v. 70 ff. die Auseinandersetzung über das φθονεῖν und die ἄφθονοι Οὐρανίδαι und die ὁμόνοια des Weltalls.[1] Auch das, was von dem ὅπλον jedes einzelnen Wesens gesagt ist, das ihm Gott gegeben habe (v. 124—128) — dem Menschen aber habe er den λόγος verliehen — wird aus solchen Gedankenkreisen stammen. Das Jüdische in dem Gedicht nach Bernays anzuführen wäre sehr überflüssig, und das Christliche ist sehr gering, aber es ist vorhanden.[2] Dafs wir 'konkrete christologische Lehrstücke, wie sie in den Zeiten vor Fixierung der christlichen Urkunden weit mehr noch als die Moral von Freund und Feind gepredigt oder angegriffen wurden' — wie Bernays meint (a. a. O. 216) — vergeblich suchen, wird es nun, da wir die Lehre der zwölf Apostel kennen, nicht mehr unmöglich erscheinen lassen das Moralgedicht auch in christlichen Gemeinden gebraucht zu denken; entspricht es doch z. T. so genau den Lehren und der Art jenes alten christlichen Katechismus.

Es läfst sich recht wol annehmen, dafs alte griechische Gnomensammlungen, die des Phokylides Namen trugen wie unsere 'theognideische' Sammlung den des Theognis, und die

---

νῦν μὲν τῇδ' ἐφέπευ, ποτὲ δ' ἀλλοῖος χρόα γίνευ.
κρέσσων τοι σοφίη γίνεται ἀτροπίης.

Die Herkunft dieser Vorschrift aus alter episch-didaktischer Poesie erweist Bergk comment. de reliq. com. attic. 219 f. Weiteres ist angeführt Bernays Ges. Abhandl. I 211, 1—3.

1 Darauf hat PWendland hingewiesen Neue Fragmente Philos 145.

2 Einige Anklänge an Stellen des neuen Testaments führt Heinrici an in den Theolog. Abhandlungen Carl v. Weizsäcker gewidmet S. 333, 2.

echt Phokylideisches enthalten haben, sich namentlich im Schulgebrauch fortpflanzten, veränderten, verminderten und vergröfserten. Die sokratische Pädagogik hat mit Vorliebe solche Sammlungen verwendet, und Isokrates z. B. wünscht ausdrücklich solche Zusammenstellungen zu praktischem Gebrauch (ad Nicocl. § 43).[1] Den stärksten umgestaltenden Einflufs wird die Lehre und Moral der Stoa, die vom 3. Jahrhundert an so breit über das antike Leben sich ausdehnte und so tief in alle Schichten eindrang, gewonnen haben. Eine solche, daher schon stark beeinflufste Gnomensammlung aber war gewifs auch in Alexandria in Schule und Leben bekannt und beliebt. In Alexandria entwickelte sich jenes Gemisch von Lehren und Völkern, das wir heute viel besser, als Bernays es konnte, verstehen und in einzelnen Gruppierungen kennen. Wie stark dort Jüdisches eindrang in die griechische Philosophie, eindrang in die griechischen Kulte, sich verband mit Pythagoreisch-Orphischem zu essenischen, zu therapeutischen Ordensgenossenschaften, wissen wir ziemlich genau. Man denke sich in irgend welchem derartigen stark jüdisch beeinflufsten Verein die Φωκυλίδου γνῶμαι gebraucht, weiterüberliefert und umgestaltet. Und es fehlen vielleicht auch nicht ganz die Spuren des damals immer mächtiger werdenden pythagoreischen[2] oder, so darf ich wohl sagen, orphischen Einflusses.

Sollten ganz zufällig am Schlufs des erhaltenen Gedichts die Ausdrücke καθαρμοί und μυστήρια stehen? Werden doch über einzelnen Teilen der χρυσᾶ ἔπη, die ganz in dieselbe Art gnomischer Poeme gehören und ihrer Grundlage nach aus derselben Zeit stammen werden, mag auch die Form manche Spuren noch späteren Gebrauchs tragen, werden doch da Überschriften eingesetzt wie παρασκευή, κάθαρσις, τελειότης[3], die ganz deutlich der Mysterienterminologie und den Stufen der Ein-

---

1 S. Bergk Griech. Litteraturgesch. II 316.

2 Die schwierigen Verse 100—108 will ich hier nicht erörtern; jüdische und pythagoreisch-stoische Unsterblichkeitsauffassung scheint mir da unvermittelt nebeneinander zu stehen.

3 S. Les vers dorés de Pythagore expliqués par Fabre d' Olivet, 178 ff., dazu 207 f.

weihung entsprechen[1], und wenn auch ganz äufserlich und ohne irgend welche tiefere Beziehung zum Inhalt zugefügt, doch den Gebrauch des Gedichts in solchen Kreisen verbürgen.

Das wenige Christliche im phokylideischen Gedicht zeigt, dafs es auch von Christen noch benutzt ist, die aber nur einen Anfang machten, ihre Gedanken schärfer in dem Gedicht zum Ausdruck kommen zu lassen.[2] Es waren Christen wie die, welche die Didache benutzten, ägyptische Christen, wie zu behaupten kein Bedenken uns abhält. So ist der Strom griechischer Gnomenpoesie nach langem Wege, verändert in seinem Laufe durch mancherlei Zuflüsse, namentlich nicht weit vor seiner Mündung durch einen starken Einflufs, dessen gesonderte Flut sich noch lange bemerklich macht, endlich, wenigstens in Ägypten, eingemündet in die christliche Gemeinde. Ohne die Apostellehre würde uns das nie so deutlich haben werden können.

* Das phokylideische Gedicht ist in seiner jetzigen Gestalt älter als die Didache. Es stammt aus der ersten Zeit, da Christliches wirksam geworden war. In der Didache sind die Gedanken schon ganz in ein Gemeindebuch verarbeitet; jenes Gedicht wird man aus mancherlei Gründen dann bei Seite geschoben haben.[3] Das Gedicht vor 70 n. Chr. (der Zerstörung Jerusalems) anzusetzen, hat nur für den Bedeutung, der mit Bernays einen Propaganda machenden Juden als Verfasser sich vorzustellen für notwendig hält. Wir werden in die nicht lange Zeit erster Wirkungen des Christentums in Ägypten gedrängt. Eine gewisse Zeit mufste immerhin vergehen, ehe das griechisch-jüdische Schulgedicht davon afficiert werden konnte, und man kann bei einzelnen Kreisen nicht so leicht mit Sicherheit sagen, wann bei ihnen das Christliche derartig einzudringen begonnen hat.

1 Z. B. Theo expos. rer. math. ad leg. Plat. ut. ed. Hiller p. 14, 18 ff.

2 In dem v. 129 hören wir zugleich den λόγος der jüdisch-hellenistischen Philosophie und schon wie von ferne die σοφίη der gnostischen Theosophie anklingen.

3 Darum ist seine Entwickelung da stehen geblieben. Die Einsetzung der παρθενίη und ἀγάπη in v. 18 u. ä. sind erst wieder ganz späte Weiteränderungen, die nicht aus dem Gebrauche im Leben, sondern aus der Lektüre in der Mönchszelle hervorgiengen.

Doch hätten sich in den späteren Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts solche Einflüsse viel stärker geltend machen müssen, sollte das Gedicht weiter als das gelten, was es sein wollte. Wir können mit ziemlicher Sicherheit für die Fertigstellung des Gedichts, wie wir es haben (bis auf kleine spätere Änderungen), als die Zeit, wo seine Weiterentwickelung, Weiterveränderung und Erweiterung stehen geblieben ist, die Zeit von 80 bis spätestens 130 in Anspruch nehmen.

Aber wir haben noch eine Spur weiterer Verwendung des gnomischen Poems. Ein grofses Stück desselben (v. 5—79), gerade das, welches die meiste Analogie mit der Didache hat, ist in das zweite Buch der sog. sibyllinischen Weissagungen übernommen (v. 56—148). Die Veränderungen, die der Text da zeigt, sind charakteristisch genug. Nur die hauptsächlichsten führe ich an. Vor dem Vers πρῶτα θεὸν τίμα κτλ. ist eingeschoben:

μηδὲ μάτην εἴδωλα cέβου· τὸν δ' ἄφθιτον αἰεὶ
πρῶτα ...

Die εἰδωλολατρία, die merkwürdigerweise gar nicht im phokylideischen Gedicht vorkommt — der Grieche kannte diesen Begriff nicht, und dem jüdisch-hellenistischen Synkretismus lag es fern dagegen anzugehen —, hätte ein Jude, wie ihn Bernays sich denkt, nicht übergangen (aus Schonung seiner Proselyten, meint Bernays; das wäre dann aber gerade sein Haupttrumpf gewesen). In der Didache hat sie ihre Stelle. Hinter dem cπέρματα μὴ κλέπτειν ist aufser einer Verstärkung des Fluches von der Sibylle noch eingesetzt

μήτ' ἀρcενοκοιτεῖν μὴ cυκοφαντεῖν μήτε φονεύειν,

uns durchaus nicht unbekannte Vorschriften. cυκοφαντεῖν ist dem Gedicht sonst fremd. Aufser anderem[1] sind v. 93 ff. zwei

---

1 Die Verse 3 und 4 sind nicht mit übernommen:

μήτε γαμοκλοπέειν μήτ' ἄρcενα Κύπριν ὀρίνειν
μήτε δόλους ῥάπτειν μήθ' αἵματι χεῖρα μιαίνειν.

Schon vorher v. 53 steht bei der Sibylle

οἳ δ' ἀγαπῶcι γάμον τε, γαμοκλοπιῶν τ' ἀπέχονται —,

ἀρcενοκοιτεῖν wird dann in jenem Verse 73 nachgeholt, ebenso φονεύειν. Zwischen 47 u. 48 (Sib. 119) ist eingeschoben:

μήτε δόλους ῥάπτειν· μὴ πρὸς φίλον ἦτορ ὁπλίζειν.

Verse über das jüngste Gericht eingelegt, dazu die Vorschrift

μήτε φρένας βλάπτειν οἴνῳ μηδ' ἔκμετρα πίνειν

und daneben:

αἷμα δὲ μὴ φαγέειν, εἰδωλοθύτων δ' ἀπέχεσθαι,

die aus den Acta apostolorum bekannte urchristliche Vorschrift, die auch die Didache in ganz ähnlichem Zusammenhang (VI 3 f.) enthält περὶ δὲ τῆς βρώσεως ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε. Statt der längeren Partie über φθονεῖν, die Οὐρανίδαι, die ὁμόνοια, also statt der so deutlich griechisch-stoischen Auseinandersetzung über die göttlichen Gestirne — man mochte schon damals wie später bis auf Bernays direkt von Göttern geredet glauben — nur die Verse (143 ff.):

μὴ φθονερός, μὴ ἄπιστος ἔσῃ, μὴ λοίδορος ἴσθι,
μήτε κακογνώμων, μὴ ψευδαπάτης ἀμέτρητος,

in uns bereits in solchem Zusammenhange geläufigen Ausdrücken. Wenn nach dem ganzen gnomischen Stück in dem Sibyllinenbuche gesagt wird (v. 150):

τοῦτο πύλη ζωῆς καὶ εἴσοδος ἀθανασίας,

so erinnert das stark an den 'Weg des Lebens' der Didache.[1]

Dann aber folgt nun im zweiten Buche der sibyllinischen Orakel ein eschatologischer Teil, eine Weissagung von den letzten Dingen, vom Gericht, von Lohn und Strafen im Jenseits. Unter den Zeichen des Endes ist auch eines, das von Hesiod an bis in die christliche Zeit typisch gewesen ist.[2]

---

1 Vgl. auch die christlichen Grabinschriften wie αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου· δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ, CIG 8984, s. Revue arch. XIX 1869, 456.

2 Hesiods Werke 180 f.:

Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων,
εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν.

Vgl. die syrische Apokalypse bei Lagarde reliq. iur. ant. graec. 1856 p. 81, 27: Jesus prophezeit dem Johannes und Petrus περὶ τοῦ τέλους: da steht auch πολιοὶ ἔσονται οἱ τικτόμενοι. Sibyll. II 154 f.:

ἀλλ' ὁπόταν τόδε σῆμα φανῇ κατὰ κόσμον ἅπαντα,
ἐκ γενετῆς παῖδες πολιοκρόταφοι γεγαῶτες —.

Vgl. Cyprian. ad Demetrian. c. 3.

Die Worte von den ψευδαπάται ἀντὶ προφητῶν (v. 165 f.) erinnern an eschatologische Stücke des neuen Testaments, auch an den Eingang der Petrusapokalypse. Die Verse (v. 163 f.)

νήπιοι, οὐδὲ νοοῦντες ὅθ', ἡνίκα φῦλα γυναικῶν
μὴ τίκτωσιν, ἔφυ τὸ θέρος μερόπων ἀνθρώπων,

werden bei Clem. Alex. Strom. III p. 445 als aus dem Evangelium der Ägypter citiert. Beliar (den auch Paulus II. Cor. VI 15 erwähnt, auch da Βελιάλ und Βελιάρ in den Varianten) wird ebenso wie Sibyll. v. 167 als am Ende kommender Antichrist genannt in den Testamenten der 12 Patriarchen, einer der Apokalypse auch sonst sehr ähnlichen, nur mehr jüdischen eschatologischen Schrift der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Vieles steht überhaupt aus jüdischer Überlieferung in diesem Sibyllenbuche, von den Hebräern, die ihre Stammesgenossen suchen werden (v. 171 ff.), von der Wiederkunft des Thesbiten (187 ff.), und deutlich genug mahnen uns die Michael, Gabriel, Raphael, Uriel an die Apokalypse des Henoch.[1] Diese Engel führen die Seelen (217 ff.) ἀπὸ ζόφου ἠερόεντος zum Gericht vor den Thron Gottes, der selbst richten wird (wie Petrusapok. v. 3): v. 242 f. ist es Christus, der Fromme und Gottlose richtet, offenbar die spätere Formulierung.

Ein feuriger Strom wird vom Himmel herabströmen und alles vernichten, und mit sehr stoischen Farben wird die gewaltige ἐκπύρωσις beschrieben (v. 196—213).[2] Nach einer bis ins einzelne ausgemalten Schilderung leiblicher Auferstehung (v. 221—227) heifst es, dafs Uriel, der hier zum Hadespförtner geworden ist, die Thore brechen und alle die traurigen Gestalten zum Gericht führen werde,

εἰδώλων (!) τὰ μάλιστα παλαιγενέων Τιτήνων
ἠδέ τε Γιγάντων,

---

1 Dillmann Apokalypse des Henoch. S. 82 ff.

2 Sib. v. 200 ff.:

ἀτὰρ οὐράνιοι φωστῆρες
εἰς ἓν συῤῥήξουσι καὶ εἰς μορφὴν πανέρημον.
ἄστρα γὰρ οὐρανόθεν τε θαλάσσῃ πάντα πεσεῖται,

erinnern immerhin sehr an die aus der späteren Petrusapokalypse bei Makarius IV 7 (oben S. 13 fragm. V) citierten Worte καὶ τακήσεται πᾶσα δύναμις οὐρανοῦ καὶ ἑλιχθήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον, καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς.

die vor dem κατακλυσμός lebten, nach einer in jüdisch-hellenistischer Zeit geläufigen Bezeichnung.[1] Dann folgt das Gericht durch Gott und Christus zu seiner Rechten.[2] In den feurigen Strom müssen sie alle, οἵ τε δίκαιοι πάντες σωθήσονται. Also die Lehre vom Fegefeuer, die einst Platon orphischen Schriften entnommen, die orphische Bücher fortgepflanzt, die Origenes in Ägypten sich aneignete, die dort auch die Gnostiker später vertraten, diese Lehre findet sich auch hier. Dann folgen die Listen der Sünder, die dort gepeinigt werden, deren frappierende Ähnlichkeit auch mit den Typen der Petrusapokalypse unsere obige Tabelle zu zeigen genügen wird. Weitere Qualen werden angeführt (v. 287)

τοὺς ἅμα πάντας
ἄγγελοι ἀθανάτοιο θεοῦ τοῦ αἰὲν ἐόντος
ἐν φλογίναις μάστιξι καὶ ἐν πυρίναις ἁλύσεσσι,
δεσμοῖς ἀῤῥήκτοισι περισφίγξαντες ὕπερθεν,
δεινοτάτως κολάσουσιν.

Es sind ganz die alten Vorstellungen von den Strafgeistern.[3]

ἔπειτα δὲ νυκτὸς ἀμολγῷ
ἐν Γεέννῃ θῆρεσσ' ὕπο ταρταρίοισι βαλοῦνται,
πολλοῖς, δειμαλέοισιν, ὅπου σκότος ἔστιν ἄμετρον.

Dann wird noch die Qual des τροχὸς πύρινος erwähnt und das Wehgeheul und vergebliche Flehen ὑπὸ τάρταρον εὐρώεντα geschildert. Dreifach müssen sie büfsen, was sie gesündigt (303 f.)[4]:

ἐπ' οὐχ ὁσίοισι δὲ χώροις
τίσουσιν τρὶς τόσσον ὅσον κακὸν ἤλιτον ἔργον,
δαιόμενοι πυρὶ πολλῷ

und dann heifst es noch (311 f.):

---

1 S. Abraxas 143.

2 Sollte man die grofse Säule (μέγαν δέ τε κίονα πῆξῃ v. 240) mit der Lichtsäule in Platons Republik (κίων φωτός bei dem Thron der Ananke, welche die neuen Lebenslose verteilt) vergleichen dürfen?

3 S. oben S. 57, 58 f.

4 In den alten orphischen Gedichten müssen sie zehnfach büfsen; aber es wird auch bei Pindar und Platon angeführt, dafs, wer dreimal die περίοδος von 1000 Jahren richtig durchgemacht habe, erlöst sei; περίοδοι von dreimal 1000 Jahren sind es bei Claudian. in Rufin. II 491.

ἑπτὰ γὰρ αἰώνων μετανοίας ἤματ' ἔδωκεν
ἀνδράσι πλαζομένοις διὰ χειρὸς Παρθένου ἁγνῆς.

Sieben αἰῶνες der Buſse werden ihnen gegeben, und auszuführen (διὰ χειρός) hat das die heilige Jungfrau. Darf man da nicht an die Δίκη, Ἀδράστεια der Orphiker, die Ananke, welche die Seelenwanderung bei Platon lenkt, erinnern, an die Δίκη-Ἀστραία, die Παρθένος φωτός, die später allerdings in der christlichen 'heiligen Jungfrau' z. T. weiterlebte?[1] Haben wir geradezu ein Dokument des Übergangs jener Vorstellungen in die christlichen? Ich bin um so weniger imstande, das festzustellen und etwa einen Schluſs für die Zeitbestimmung des Buches daraus zu ziehen (die christliche 'heilige Jungfrau' als Fürbitterin bei Gott kommt meines Wissens zuerst bei Irenaeus adv. haer. V 19, also in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor), als die Verse 305—312 sehr wahrscheinlich erst später in der weiteren Tradition des Sibyllencorpus aus dem späten achten Buch v. 350—358 hierhergesetzt sind.[2] Die anderen, (v. 313ff.) *

ὁπόσοις τε δίκη καλά τ' ἔργα μεμήλει,
ἠδὲ καὶ εὐσεβίη τε δικαιότατοί τε λογισμοί,

werden die Engel aus dem Feuer heben (314ff.):

εἰς φῶς ἄξουσίν τε καὶ εἰς ζωὴν ἀμέριμνον,
ἔνθα πέλει τρίβος ἀθάνατος μεγάλοιο θεοῖο[3]
καὶ τρισσαὶ πηγαί· οἴνου, μέλιτός τε γάλακτος.
γαῖα δ' ἴση πάντων, οὐ τείχεσιν, οὐ περιφραγμοῖς
οὐδὲ μεριζομένη καρποὺς τότε πλείονας οἴσει
αὐτομάτη, κοινοί τε βίοι, καὶ πλοῦτος ἄμοιρος.
οὐ γὰρ πτωχὸς ἐκεῖ κτλ.

---

1 S. Abraxas 101ff.

2 So auch Rzach z. d. St. Auch paſst ja kaum das dreifache Büſsen zu den sieben Aionen der Buſse. Übrigens klingen die Worte von den Tagen der sieben Aionen sehr gnostisch: man denke an die sieben Wochentage = sieben Planetensphären, die rettende Sophia u. dgl. z. B. bei den Ophiten. In valentianischer Gnosis ist die zukünftige Läuterung ein Fortschritt durch die Reihe der sieben Himmel, CSchmidt Gnostische Schriften 528. (Der siebenfache Himmel ist auch rabbinisch, Kabisch Eschatologie des Paulus 212f.)

3 Vgl. Pindars Διὸς ὁδός, Ol. II 76, s. oben S. 37, 4.

Wir kennen diese Farben des goldenen Zeitalters und der Seligkeit.

Endlich wird auch den Frommen gewährt (332 f.) ἐκ μαλεροῖο πυρὸς μακραιώνων τ' ἀπὸ βρυγμῶν ἀνθρώπους σῶσαι durch Flehen zu Gott. Ist das etwa Umbildung jener alten Lehre, dafs die Seelen der Geschädigten erst Verzeihung gewähren müssen, ehe die Frevler von ihrer Qual befreit werden?[1] Jene Geretteten aber wird Gott senden (335 ff.) διὰ λαὸν ἑαυτοῦ

εἰς ζωὴν ἑτέραν καὶ αἰώνιον ἀθανάτοισιν
Ἠλυσίῳ πεδίῳ, ὅθι οἱ πέλε κύματα μακρὰ
λίμνης ἀενάου Ἀχερουσιάδος βαθυκόλπου.

Dies zweite Buch der Sibyllinen ist vorn angeknüpft an die Aufzählung der Geschlechter, wie sie im ersten begonnen: das zehnte ist das letzte Geschlecht. Alsbald aber beginnt die Schilderung der letzten Dinge. Es folgen die Regeln, deren Einhalten zur Unsterblichkeit führt, das 'Thor des Lebens' und 'der Weg zur Unsterblichkeit' (v. 150) und dann die apokalyptische Schilderung. Am Schlusse sind wieder einige Verse von der Sibylle ganz äufserlich angehängt (339—347).

Didache und Petrusapokalypse sind hier sozusagen zu einem verbunden, d. h. jene so durchaus ähnlichen Vorschriften und Visionen liegen in ihrer Vereinigung vor uns. Wie die Didache das positive Gegenstück zu der Apokalypse genannt werden könnte — wer solche Visionen hat, dem gelten als Moralvorschriften ähnliche wie die der Didache —, hier haben wir die Verbindung, die nicht zufällig sein kann: 'Lehre' und 'Offenbarung', wie sie in den gleichen Kreisen verbreitet gewesen sein mufs. Besafsen wir schon seit einigen Jahren eine, in einem Teile jenen Phokylidesversen, die auch in dem Sibyllenbuche stehen, so verwandte 'Lehre der 12 Apostel', wie sie christliche Gemeinden in Ägypten um die Mitte des 2. Jahrhunderts gebraucht haben, nun haben wir auch eine 'Offenbarung des Petrus', die mit jenen Sibyllenversen so genau stimmt, wie sie zu eben dieser Zeit in eben der Gegend in christlichen Gemeinden gebraucht worden ist.

1 So in Platons Republik, s. oben S. 118.

Wir dürfen schliefsen, dafs diese Verse des jetzigen zweiten Buches der sibyllinischen Weissagungen schon verbunden und im Umlauf waren, ehe sie in das Corpus eingesetzt wurden.[1] Für die Entstehung und Ausbildung dieses vorsibyllinischen Poems werden wir ganz von selbst in die ungefähre Zeitepoche des phokylideischen Gedichts und der Didache gewiesen. Dafs es immerhin um ein beträchtliches später zustande gekommen ist als jenes, ist selbstverständlich und wurde auch durch die Abweichungen deutlich. Auch mufs es nach der Zeit der Didache fallen, werden doch in ihm auch πρεσβύτεροι und γεραροὶ διήκονες genannt, während in jener ἀπόστολοι und aufserdem διδάσκαλοι, προφῆται, διάκονοι und ἐπίσκοποι vorkommen. Zudem nötigen eine Anzahl oben erwähnter Instanzen, in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinabzugehen, wenn freilich auch Einzelheiten in weiterem Gebrauch und in weiterer Überarbeitung hinzugekommen sein

---

1 Auch mit dem 1. Buche, an das sie dann enger angeknüpft werden, haben sie zunächst keinen näheren Zusammenhang. Dort wird fast ganz jüdisch Schöpfung, Sündenfall u. s. w. erzählt, die verschiedenen aufeinander folgenden Geschlechter z. T. gewifs nach griechischer Tradition geschildert. In der sonst ganz biblischen Erzählung von Noah hört man aus der Offenbarung Gottes an ihn v. 128—146 deutlich die Mystik und Magie der späthellenistischen Zeit heraus, die sich schon fast gnostisch anläfst. Zu v. 137—140 vgl. Jahrb. f. Philol., XVI. Suppl. 774, Abraxas 140 f. Zahlenmystische Offenbarungen schliefsen mit den Worten (146): οὐκ ἀμύητος ἔςῃ τῆς παρ' ἐμοὶ coφίης. Auch das pafst am besten nach Ägypten. — Von Christus werden durchaus im Anschlufs an neutestamentliche Schriften Prophezeiungen angefügt und dann wird von der Zerstörung Jerusalems geweissagt. Das 1. Buch ist durchaus ein Werk für sich, wenigstens ohne näheren Zusammenhang mit dem 2. Buch. Dem widerspricht nicht, dafs jetzt 1. und 2. Buch als einen Bericht von Weltschöpfung bis Weltuntergang sich gibt und auch in den Hss. wohl als ein Buch überliefert wird, Buresch Philol. LI 422 ff. An das Buch von den Geschlechtern hat man aus anderer Quelle einen sonst ganz unverhältnismäfsig grofsen Bericht über das Gericht und die letzten Dinge angeschoben oder angearbeitet und auch den phokylideischen Teil mit übernommen, dessen Vorhandensein man ja sonst gar nicht erklärt. Das 3. Buch setzt wieder ganz anders ein; es ist das älteste und am reinsten jüdische der ganzen Sammlung. Dafs Verse des 2. im 3. und 8. Buche wiederkehren, kann sehr verschieden erklärt werden. Es ist für uns ohne Bedeutung.

können. Und die Formulierung, die in den Sibyllinen heute vorliegt, mag recht viel später sein. Sie ist erst durch Umsetzung in das Sibyllinenbuch und die weitere Überlieferung mit demselben zustande gekommen. Darum ist unser Ansatz für das zu Grunde liegende Gedicht inhaltlich nicht weniger zwingend.

Dieses ist auch jünger als die Petrusapokalypse; nicht nur dafs die Typen der Sünden und Strafen weiter und breiter ausgesponnen sind, es entscheiden auch hier die besonderen Strafen für πρεςβύτεροι und διήκονες, die schon eine weitere Ausbildung der apokalyptischen Bilder nach den Erlebnissen der Christengemeinde darstellen.

Dafs jenes Poem aus Ägypten stammt, ist von vorn herein sehr wahrscheinlich, auch wenn die Beobachtungen über die Sprache der Sibyllen überhaupt, welche die Eigentümlichkeiten des ägyptischen (alexandrinischen) Griechisch zeige, nicht durchaus zwingend sein sollten.[1] Aber hier stützt eines der besprochenen Werke das andere. Wie Didache, Carmen pseudophocylideum, zweites Sibyllenbuch, Petrusapokalypse wird noch manches andere hierher gehören, das ich hier nicht verfolgen kann.[2] Es ist eine in ihrer Eigenart gar nicht zu verkennende, eine ägyptisch-christliche Litteratur, hauptsächlich der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Es waren eigentümliche Gemeinden, die zuerst dort christlich wurden, anknüpfend in Lehre und heiliger Poesie an die griechischen, pythagoreisch-orphischen, jüdischen, essenischen Gemeinden, wie sie dort in bunter Mannigfaltigkeit blühten.[3] Wir überblicken ja annähernd, wie dann auch heidnische Gnostikergemeinden zu christlichen wurden. Aber von jenen Richtungen wird allmählich erst unsere Kenntnis deutlicher. Sie waren gespeist von griechischer durch die Jahrhunderte fortgepflanzter und umgestalteter Moralweisheit; stark

1 S. Buresch Jahrb. f. Philol. 1891, 533, 538, 539 und namentlich Philol. LI 85 ff. Einige der Beispiele halte ich für schlagend.

2 Z. B. aufser dem Petrusevangelium das Kerygma Petri (s. jetzt v. Dobschütz das Kerygma Petri, Texte und Unters. XI 1, bes. S. 67 ff.), der 2. Petrusbrief u. dgl., Harnack Evangel. und Apok. des Petrus [2] 90.

3 Abraxas 148 ff.

war, hier mehr dort weniger, der Einschlag jüdischer Gedanken und jüdischer Litteratur, und es wäre merkwürdig, wenn nicht auch die ebendort damals so blühenden orphischen Kultgemeinden Spuren hinterlassen hätten in diesen ägyptischen Moral- und Offenbarungsbüchern, die wir nur zu finden zu geringe Mittel haben.

Nach einer Richtung hin möchte ich mir eine Andeutung nicht versagen. Dafs die alte prodiceische Allegorie von den zwei Wegen es ist, die bei den urchristlichen Schriftstellern die Einkleidung ihrer Moralmahnungen in dieses Bild veranlafste, scheint mir nicht mehr zweifelhaft.[1] Wird doch bei Justin (Apol. II 11) direkt auf ihn verwiesen, und auch der Hirt des Hermas zeigt ganz direkte Anlehnung. Sogar in dem lateinischen Fragment der Didache stehen noch an den beiden Wegen zwei Engel *unus aequitatis, alter iniquitatis*[2]: und diese lateinische Übersetzung geht auf eine ältere Gestalt des Textes der Didache zurück.[3] Alle die Stellen, in denen parallele Versionen dieser Parabel von den zwei Wegen vorkommen — auch Evang. Matth. VII 13 f. —, brauche ich nicht anzuführen, höchstens mag die Schrift *Duae viae vel iudicium Petri*[4], in der auch die gleichen Moralvorschriften wie in der Didache vorkommen, gerade hier erwähnt sein. Auch bei ägyptischen Gnostikern, bei den Naassenern, ist das Bild verwendet, wie Hippolytos bezeugt (V 8 p. 164, 76 ff. DS): μικρὰ δέ .. ἐστὶ τὰ μυστήρια τὰ τῆς Περσεφόνης κάτω, περὶ ὧν μυστηρίων καὶ τῆς ὁδοῦ τῆς ἀγούσης ἐκεῖ, οὔσης πλατείας καὶ εὐρυχώρου καὶ φερούσης τοὺς ἀπολλυμένους ἐπὶ τὴν Περσεφόνην .... καὶ ὁ ποιητὴς δέ φησιν·

1 Ganz sicher ist mir das geworden durch die eben erschienene die Parallelen sorgfältig zusammenstellende Abhandlung von CTaylor The two ways in Hermas and Xenophon im Journal of Philologie XXI no. 42 (1893) S. 243 ff. Einige dahingehende Bemerkungen hatte auch Norden gemacht Beiträge zur Geschichte der griech. Philos. 387 f.

2 v. Gebhardt hinter Harnacks Ausgabe des Hermas S. 277.

3 So jetzt auch Harnack Gesch. d. altchristl. Litteratur I 87.

4 Hilgenfeld Evangeliorum sec. Hebraeos, sec. Petrum etc. ed. II, 1884, p. 110 ff.

Αὐτὰρ ὑπ' αὐτὴν ἔστιν ἀταρπιτὸς ὀκριόεσσα,
κοίλη, πηλώδης· ᾗ δ' ἡγήσασθαι ἀρίστη
ἄλσος ἐς ἱμερόεν πολυτιμήτου Ἀφροδίτης.[1]

Gleich darauf werden auch die oben erwähnten Worte aus Matthäus über die beiden Wege citiert (p. 166, 95 ff.). Wer jener ποιητής ist, läſst sich vielleicht nicht mit absoluter Sicherheit, aber mit groſser Wahrscheinlichkeit angeben.

Auch Lactantius redet im Anfang (cap. 3) des sechsten Buches seiner Institutiones divinae ausführlich von den zwei Wegen *quas et poetae in carminibus et philosophi in disputationibus suis induxerunt.* Er erzählt dann auch von solchen, die sagten *vitae cursum* Y *litterae esse similem, quod unusquisque hominum cum primae adulescentiae limen attigerit et in suum locum venerit partes ubi se via findit in ambas* (aus Vergil Aen. VI 540!) *haereat mutabundus ac nesciat in quam se partem potius inclinet. Si ducem nactus fuerit etc.* Weiterhin erwähnt er: *poetae fortasse melius, qui hoc bivium apud inferos esse voluerunt.* Danach geht der eine Weg *in Elysios campos,* der andere — auch da führt Lactantius wieder Worte des 6. Buches der Aeneis an — *at laeva malorum exercet poenas et ad impia Tartara mittit.* Wir erkennen da sofort die zwei Wege (bez. drei Wege), die uns oben so vielfach beschäftigt haben, und es könnte fast scheinen, als ob wirklich der irdische Scheideweg erst eine Umdeutung des unterirdischen in der bekannten Art wäre. Aber wir wissen auch, wem man die Verwendung des mystischen Zeichens Y zur Bezeichnung des moralischen Kreuzwegs zuschrieb. Die Persiusverse (III 56 f.) *Et tibi quae Samios diduxit littera ramos, Surgentem dextro monstravit limite collem,* erklären die Scholien[2] so: *quae Pythagoras Samo insula ortus praecepit, qui* Y *ad modum humanae vitae figuravit . . . et in sinistra parte rami velut vitia sunt, quae devexior facilem ad se praestat ascensum. est altera dextera in qua virtutis opera celebrantur, arduum ac difficilem limitem pandens. quam qui evaserint quieta sede excipiuntur.* Da werden wir also ganz deutlich in pythagoreisches Gebiet gewiesen.

---

1 Eine sehr selten vorkommende Erwähnung aphrodisischer Aussichten im Elysium, vgl. Apul. met. VI 18.

2 Schol. bei Jahn-Bücheler zu den Versen.

An der Stelle, wo Xenophon den Heraklesmythus des Prodikos erzählt (Memor. II 1, 20), führt er auch die Hesiodverse an (Werke 287 ff.):

τὴν μὲν γὰρ κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔςτιν ἑλέςθαι
ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·
τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν,

und diese drei Verse mit dem Zusatz καί τινα ὁδὸν μακράν τε καὶ ἀνάντη citiert Platon an der Stelle, wo er das Treiben der Orpheotelesten schildert (s. oben S. 82), und sagt, dafs sie diese Verse anzuwenden pflegten (Rep. II p. 364 c). Dafs sich die Orphiker vielfach an Hesiod in ihrer Dichtung anschlossen — auch ἔργα καὶ ἡμέραι hatten sie nach den hesiodischen — wissen wir.[1] Sie haben es offenbar auch hier gethan, und jenes Bild haben Orphiker und Pythagoreer eifrig weiter gepflegt. Auch der ποιητής bei Hippolytos wird Orpheus sein.[2] *

Die Einkleidung in das Bild von den zwei Wegen beherrscht denn auch die ganze von uns besprochene moralische und apokalyptische Litteratur[3]: die Petrusapokalypse zeigt die beiden τόποι, zu denen die Wege führen, und führt auch die Laster auf, die zum Tartarus bringen. Auch so schliefst sich dies eigenartige ägyptische Schrifttum des zweiten Jahrhunderts zusammen.

Nicht als ob ich etwa alle diese Dinge für ausschliefslich orphisch-pythagoreisch erklären, nicht als ob ich die Stücke dieser Litteratur ebenso aus orphischer Litteratur geschöpft sein lassen wollte, wie oben platonische und plutarchische Mythen oder Stücke des 6. Aeneisbuches.[4] Am wenigsten wäre das zu

1 S. Abraxas 127.

2 So auch Preller Griech. Mythol. I 646 Anm.

3 Auch bei den Sibyllinen, s. Taylor a. a. O. 254; dort ist es auch zu Phokylides zugesetzt, oben S. 184.

4 Nur in einem Punkte möchte ich etwas weitergehen. Ich will meine Vermutung, die sich schwer streng beweisen lassen wird, wenigstens unter dem Texte andeuten. Ist die apokalyptische Schilderung des Sibyllenbuches von der offenbar vorausliegenden Petrusapokalypse abhängig? Wären auch die Zusätze der Sibylle vielleicht alle aus natürlicher Fortentwickelung zu erklären, so wäre doch das Fehlen der Strafen und so manche andere Auslassung unbegreiflich, wenn der Poet die in der Gemeinde in Geltung befindliche Apokalypse vor sich gehabt hätte und

rechtfertigen bei den ethischen Ausführungen, die wir ja viel weiter und allgemeiner verbreitet finden. Aber wer sich nicht durch die geringen Reste, die wir haben, täuschen läfst über die ungeheure Macht und Ausbreitung orphischer Litteratur in jener Zeit und in jenen Ländern, wer bedenkt, wie bei den Autoren der Zeit Orpheus der allbekannte Repräsentant einer umfangreichen Poesie und einer die hellenistische Welt beherrschenden Religion ist, der wird mich recht verstehen, wenn ich auf diesem Wege so vieles, vielleicht auch nicht Altorphische oder Altpythagoreische, gerade an einem Hauptpunkte des Austausches in die christliche Gemeinde übergegangen glaube, und mir nicht vorwerfen, dafs ich zu vieles für orphisch halte und in einen apokryphen Mysterienkult hineinzwingen wolle. Es ist kein Zufall, dafs wir immer wieder, auch wo es niemand vermutet hätte, in dieselbe Richtung gedrängt werden: da sind eben die Quellen des Griechischen im Christlichen.

Freilich konnte ich nur die Hauptlinien solcher Beziehungen andeuten, zumal ich in weitere Erörterungen weder

sie zur Lektüre seiner Glaubensgenossen hätte in Verse umsetzen wollen. Und woher hätte er das Fegefeuer, seine so eigentümlich ausgesponnene Schilderung des Landes der Seligen, die elysische Flur, den acherusischen See in ihrer bestimmten Art und so manches andere, das uns oben schon an ganz bestimmte Tradition erinnerte? Recht ähnlich klingen die beiden oben (S. 134) angeführten hexametrischen Fragmente, die uns aus einer orphischen Hadesfahrt von Proklos überliefert werden (Fragm. 154 Ab.). Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dafs die sibyllinischen oder wenigstens die diesen zu Grunde liegenden Hexameter gemacht sind mit Benutzung einer orphischen Nekyia; mit Benutzung, sage ich: nicht, dafs sie abgeschrieben, ganz oder teilweise wörtlich übernommen seien; aber der Verfasser hat sich im Inhalt zum grofsen Teil an ein solches Gedicht angeschlossen. Und wenn der Verfasser dieser Verse die Apokalypse nicht benutzt hat, so kann die Übereinstimmung zwischen beiden, die über allgemein Sachliches oder vereinzelt anklingende Worte weit hinausgeht, nur dadurch erklärt werden, dafs sie, jeder zu seinen Zwecken und in seiner Weise, ein oder auch verschiedene verwandte orphische Gedichte benutzten. Welche andere gemeinsame Quellen wären bei so frappanter Übereinstimmung überhaupt denkbar? — Die engsten Beziehungen zwischen der sibyllinischen Orakelpoesie und orphischen Lehren der Theogonie habe ich an einer Inschrift aus Perinth erwiesen de hymn. orph. p. 6 ff. Und man denke nur, dafs im 6. Buche der Aeneis die Sibylle die Führerin ist.

der sibyllinischen Orakelpoesie noch der Didache mich einlassen kann. Und ausführlichere Behandlung der Gruppe von ägyptischen religiösen Litteraturwerken des 2. Jahrhunderts, so reizvoll sie ist und so reiche Ergebnisse sie verspricht, ist hier nicht am Platze: denn sie würde ganz von dem eigentlichen Ziel dieser Untersuchungen abführen. Gehören aber wirklich die orphischen Nekyien, welche die Neuplatoniker in Ägypten kennen lernten und als allbekannt voraussetzen konnten, in dasselbe Land und dieselbe Zeit wie diese Litteratur, in dasselbe Land wie auch die Petrusapokalypse, so wird auch schon deshalb niemand die grofse innere Wahrscheinlichkeit der Beziehungen zwischen diesen und jenen Büchern abstreiten. Mag aber immerhin die Betrachtung der Entwicklung der Sündertypen[1] uns nur im allgemeinen und etwa in der Form des Ausdrucks den Übergang aus orphischer Hadeslitteratur in christliches Schrifttum in Ägypten als wahrscheinlich erscheinen lassen, so mufs eine Untersuchung über die Entwicklung der, wo wir ihnen bis jetzt begegneten, so ganz eigenartigen Typen der Strafen in der Unterwelt die Grenzen enger ziehen und die Vermutungen, die bis jetzt vielleicht nur wahrscheinlich geworden sind, entweder widerlegen oder aber schlagend bestätigen.

2.

Τόπος κολάσεως heifst die Hölle der Petrusapokalypse; κόλασις heifst bei den Neugriechen die Hölle[2]. Strafe und

---

1 Eine weitere Verfolgung der Sündertypen in die christliche Litteratur hinein liegt aufserhalb unseres Zweckes. Abgesehen davon würde die Vergleichung der späteren Apokalypsen, die ich eben in der Ausgabe von James erhalte (Texts and studies ed. by Robinson, II 3 Apocrypha anecdota by James), manches merkwürdige ergeben; namentlich die Apocalypsis Mariae virginis 115 ff. ist eine sehr bedeutsame Weiterbildung der Petrusapokalypse. Jene Sündertypen finden wir aber auch in einem fast ganz jüdischen Buche, wie den Testamenten der 12 Patriarchen wieder (ed. Sinker Cambridge 1869): die einzelnen Patriarchen warnen geradezu vor je einer der Hauptsünden, die ihnen selbst Unglück gebracht hat. (Ruben πορνεία, Simeon φθόνος u. s. w.)

2 BSchmidt Volksleben der Neugr. 247. κολάζειν ist, wie schon

Pein war das Hauptsächliche geworden. Mannigfache Arten von Strafen sind uns im Laufe unseres Weges schon begegnet. Den uralten Glauben an furchtbare Untiere der Tiefe habe ich oben erklärt.[1] Das hauptsächlichste Mittel der Pein in der Apokalypse, mit dem in mannigfacher Variation die meisten der einzelnen Sünderklassen bestraft werden, der βόρβορος, die λίμνη (πυρός, δυσωδίας, πύου —), ist oben in seiner Herkunft und Weiterüberlieferung genugsam erklärt worden.

Daneben spielt nun die Qual durch Feuer eine grofse Rolle, und der See und der Schlammpfuhl sind selbst feurig. Wie ich den Pyriphlegethon entstanden und in die Unterwelt verlegt denke, habe ich oben angedeutet. Bald mufste man sich den feuerflammenden Strom als ein Mittel der Qual denken; denn die alte Vorstellung war verloren, sobald man sich den Flufs unter der Erde dachte. Man mag ihn nun immerhin auch in einer unbestimmten Verbindung mit dem Leichenverbrennen gedacht haben, ehe die Vorstellungen von Hadesqualen bestimmter von bestimmten Richtungen ausgebildet wurden.

---

viele Stellen uns zeigen konnten, früh der typische Ausdruck für das Strafen drunten.

1 Dahin gehören auch die Schlangen, die früh erwähnt werden; Homeros wird in der alten Pythagoras-Katabasis von Schlangen umringt (LDiog. VIII 21), Peirithoos wird auf seinem Sitze von Schlangen festgehalten (s. S. 92) u. mehr dgl. Auch die jüdische Anschauung von dem σκώληξ ist aus demselben Glauben hervorgegangen (Jes. LXVI 24, s. unten), vgl. Jes. Sir. VII 17 ὅτι ἐκδίκησις ἀσεβοῦς πῦρ καὶ σκώληξ. Selbständig ist aber auch aus den Vorstellungen von den Fressern der Unterwelt der nordische Glaube von dem Schlangensaal hervorgegangen; der Saal ist geflochten aus Schlangenrücken und der Saal steht auf Nastrond (Leichenstrand). Dafs das erst aus christlichen Schriftstellern übernommen sei, wird durch Bugges Beispiele (Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen, übers. von Brenner S. 482 ff.) nicht im allermindesten bewiesen. Die Erzählung in der Völuspa von den Mördern und Meineidigen, die in schweren Strömen waten, kann freilich leicht durch Christliches beeinflufst sein, zumal in diesem Teile der Völuspa. Vielleicht wird sich noch einmal beweisen lassen, dafs von der Petrusapokalypse aus durch die Paulusapokalypse diese Dinge in die christliche Litteratur des Mittelalters und so auch in die späteren Sagen des Nordens überliefert sind.

Feuer reinigt in lustralem Sinne. Das hat spätere Zeit (so viel wir wissen) auch bei der Totenverbrennung deutlich ausgesprochen:

πυρκαϊὴ δ' αὐτ]οῖcι δέ[μαc] ψυχήν τε κάθ[ηρεν][1] *

oder:

ἐνθάδε Διάλογος καθαρῶι πυρὶ γυῖα καθήρας
ἀcκητὴc cοφίηc ὤιχετ' ἐc ἀθανάτουc.[2]

Von Empedokles, der in den Aetna sprang, sagt Laertios Diogenes (Anth. Pal. VII 123):

καὶ cύ ποτ', Ἐμπεδόκλειc, διερῇ φλογὶ cῶμα καθήραc —
πῦρ ἀπὸ κρητήρων ἔκπιεc ἀθάνατον.

Feuer reinigt von Sterblichem, Unreinem.[3] Thetis περιῄρει dem Achilles τὰc θνητὰc cάρκαc, ἔφθειρεν δ ἦν αὐτῷ θνητόν durch Feuer[4]; ebenso macht es Demeter mit Demophoon oder Triptolemos.[5] So wird auch meist bei der Apotheose des Herakles vom Scheiterhaufen aus die Bedeutung des Feuers aufgefafst: καὶ γὰρ ἐκεῖνοc ἀποβαλὼν ὁπόcον ἀνθρώπειον εἶχε παρὰ τῆc μητρόc, καὶ καθαρόν τε καὶ ἀκήρατον φέρων τὸ θεῖον ἀνέπτατο ἐc τοὺc θεούc, διευκρινηθὲν ὑπὸ τοῦ πυρόc.[6] Aus denselben Vorstellungen geht der Gebrauch des Feuers bei allerlei Verjüngungszauber hervor.[7]

---

1 Kaibel ep. 109 von der athenischen Burg aus römischer Zeit.

2 Kaibel ep. 104. Vom Lykabettos. Röm. Zeit.

3 Sollte nicht auch ähnliches liegen in dem Homervers Il. VII 409 f.

οὐ γάρ τις φειδὼ νεκύων κατατεθνειώτων
γίγνετ', ἐπεί κε θάνωcι, πυρὸc μειλιccέμεν ὦκα.

Wie bei den Indern (Rohde Psyche 29) wird doch auch bei den Griechen eine lustrale Reinigung (vom Körper) mit dem Verbrennen zugleich gemeint sein. Selbst für die homerischen Griechen wird man das nicht mit voller Bestimmtheit in Abrede stellen dürfen, wenn auch die ursprünglich mit dem Ritus verbundenen Vorstellungen in ganzen Volkskreisen zurückgetreten sein mögen.

4 Rohde Psyche 29, 4.

5 Rohde a. a. O. 29, 4, der auch an den Volksgebrauch erinnert 'Feuer auf der Strafse anzuzünden und mit den Kindern durch die Flammen zu springen, s. Grimm Deutsche Myth.[4] 520.'

6 Lukian Hermot. c. 7, vgl. Rohde a. a. O. Vgl. auch Seneca Herc. Oet. 1966.

7 S. Moses Chorenensis in Progymn. III (Nauck Trag. fr. p. 550): *

Eine wenn auch späte Überlieferung läſst Thetis das Achilleuskind in die Styx eintauchen, damit es unsterblich werde, und die von Friedrich Marx in der archäologischen Zeitung XLIII 1885 (S. 169 ff.) besprochenen Bildwerke zeigen, daſs man nicht nur das Kind der Thetis in der flammenden stygischen Flut gefeit werden lieſs, sondern daſs man auch nach einem sonst fast verschollenen Mythus den Ares von Athene in eine Urne tauchen lieſs, aus der die Flammen hervorschlagen: daſs darin stygische Flammenflut gedacht ist, geht aus dem Kerberos darüber auf dem Bilde der Ciste aus Palestrina (Monum. dell' Inst. IX, tav. LVIII, eine Abbildung auch bei Marx a. a. O.) deutlich hervor. So sollen, was an dem Kinde sterblich ist, die unterirdischen Flammen verzehren, und es liegt am Tage, daſs man gerade diesen eine das leiblich Vergängliche und Sterbliche verzehrende Kraft zuschrieb: wen diese Feuertaufe von den Schlacken der Menschlichkeit gereinigt, der war unsterblich, war ein Gott. Muſs man nicht in den Zusammenhang solcher Anschauungen auch das unterirdische Feuer rücken, das bei Platon die Seelen von ihren Malen und Flecken reinigt, daſs sie wieder göttlich werden, wie sie es einst waren? Eine lustral reinigende Flamme ist dieses Fegefeuer.

Aus dieser Bedeutung des Feuers erklärt sich ja auch der gewiſs uralte Brauch *prodigia* (τέρατα) zu verbrennen, wie es auch bei den Griechen mehrfach bezeugt wird. Die Kinder der Melanippe, so kam es auch in des Euripides Melanippe σοφή vor, sollen nach der Meinung des abergläubisch frommen Hellen als βουγενῆ τέρατα, wofür man sie hält, verbrannt werden (ὁλοκαυτοῦν τὰ βρέφη); die Mutter selbst soll sie ἐνταφίοις schmücken[1]. In Theokrits Herakliskos (XXIV 89) werden die Schlangen, die den Kleinen angegriffen, verbrannt, καῖε δὲ τώδ' ἀγρίαισιν ἐπὶ σχίζαισι δράκοντε νυκτὶ μέσᾳ — die Asche streut man in den Fluſs ohne sich umzudrehen, und

---

nempe ut Medea laniatum arietem in lebetem coniecerit ignemque subdiderit, utque fervente cum motibus lebete viventis arietis speciem ostenderit eoque modo illusis filiabus Peliam laniandum curaverit etc. Nichts anderes als das Feuer soll die Neubelebung oder Verjüngung bewirken.

1 Gregor. Corinth. Rhet. VII p. 1313 ff. Nauck Trag. fr. p. 509 ff.

Phrynichos erklärt (Bekker Anecd. graec. p. 10) ἀγρίοις κατακαῦσαι ξύλοις. τὰ τερατώδη τὴν φύσιν ἐπ' ἀγρίοις ἔκαιον ξύλοις. So wurden denn auch später noch zuweilen die sogenannten φαρμακοί, die zur Sühne einer Stadt zum Tode Verurteilten, verbrannt.[1]

Das unterirdische Feuer ist erst sekundär als Mittel der Qual gedacht; als solches hat man auch alsbald die Fackeln der Erinyen aufgefaſst, die ursprünglich ganz ausgesprochen lustrale Bedeutung hatten.[2] Das Feuer als so recht eigentliches Element der unterirdischen Pein findet sich verhältnismäſsig spät (z. B. deutlich Lukian vera hist. II c. 27).[3] Bei den Griechen wird nie ganz die Vorstellung seiner reinigenden Kraft zurückgetreten sein; die 'Unheilbaren' z. B. bei Platon werden nie mit Feuer gestraft. Hinzugetreten sind dann freilich Lehren wie die von der ἐκπύρωσις, die durch die Stoiker überallhin drang.

---

1 Tzetz. Chiliad. V 736.

2 Aischin. in Timarch. § 190 μηδὲ τοὺς ἠσεβηκότας καθάπερ ἐν τραγῳδίαις Ποινὰς ἐλαύνειν καὶ κολάζειν δᾳσὶν ἡμμέναις. Also schon in Tragödien kam das vor. Axioch. p. 372[a] λαμπάσιν ἐπιμόνοις πυρούμενοι Ποινῶν, von den Verdammten. Cic. de leg. I 14, 40 *Furiae non ardentibus taedis sicut in fabulis, sed etc.* Über die lustrale Bedeutung der Fackeln s. Diels sibyll. Blätter 48 mit Anm. 1: 'die Fackel, die am deutlichsten die dem Feuer innewohnende Kraft der Reinigung zu verkörpern schien, die bereit sein muſste die *suffimenta*, dann das Opferfeuer zu entzünden, die nächtliche oder unterirdische Feste, wie sie häufig mit dem chthonischen Dienste verbunden waren, erleuchtete, ist die stete Begleiterin des Sühnkultus, in welcher Form er auch erscheinen mag.' Dort auch weitere Belege und besonders auch bei Usener Religionsgesch. Unters. 312, 28. Sehr wichtig ist die Stelle der aristoph. Wespen 1361ff.:

ἀλλ' ὡς τάχιστα στῆθι τάσδε τὰς δετὰς
λαβοῦς', ἵν' αὐτὸν τωθάσω νεανικῶς,
οἵως ποθ' οὗτος ἐμὲ πρὸ τῶν μυστηρίων.

Feuerschnaubend, feuerblickend (vgl. orph. Hymn. LXIX 6, oben S. 62), mit feurigem Gewand (ἐκ χιτώνων πῦρ πνέουσα Eur. IT 288) scheinen die Erinyen früh gedacht zu sein, s. Roschers Lex. I 1312 f. Der erste Vers von Eurip. Phaethon fr. 781 N[2] ist nicht sicher herzustellen:

πυρός τ' ἐρινὺς ἐν νεκροῖς θερηνυαι
ζῶς' ἧδ' ἀνίης' ἀτμὸν ἐμφανῆ —.

3 Ein feuriger Strom im Anschluſs an den Pyriphlegethon findet sich natürlich früher; am deutlichsten bei Platon Phaid. p. 113[b].

Für die Kreise, welche jüdischen Einflüssen zugänglich waren, ist dann das Wort des Jesaias von dem Wurm, der nicht sterben, und dem Feuer, das nicht verlöschen wird (καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ cβεcθήcεται Jes. LXVI 24 Sept.), wirksam
* geworden und die durch fremde Einflüsse erst so entwickelte Anschauung von dem feurigen Thal Ge-Hinnom, Gehenna. In den ägyptischen Papyri ist gelegentlich γέννα πυρόc die Unterwelt.[1] Die Stelle Marc. IX 49 zeigt den Einfluſs des Jesaiassatzes: βληθῆναι εἰc τὴν γέενναν τοῦ πυρόc, ὅπου ὁ cκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ cβέννυται. In der Johannesapokalypse XXI 8 ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὅ ἐcτιν δεύτεροc θάνατοc haben wir dann dieselbe Hölle, die auch Lukian kennt mit den ποταμοὶ πυρόc, dem πολὺ πῦρ καιόμενον, der ὀcμὴ οἷον θείου καὶ πίττηc in der vera hist. (II c. 27 ff.), von deren Vorbildern wir oben sprachen. Nichts kann aber wieder den lustralen Charakter dieser Qualingredienzien der Hölle deutlicher machen als θεῖον, der stets in lustralem Gebrauch gewesene Schwefel, und nicht anders ist das Pech drunten zu erklären.[2] Neugriechisch heiſst die Hölle auch heute noch einfach πίcca. Lukian nennt neben θεῖον und πίcca noch ἄcφαλτοc, und auch da weist beispielsweise ein Bericht des Zosimos hist. nov. II 1 vom groſsen Säkularfest und -opfer in Rom, wo οἱ δεκαπέντε ἄνδρεc ἐπὶ βήματοc καθήμενοι τῷ δήμῳ διανέμονται τὰ καθάρcια· ταῦτα δέ ἐcτιν δᾷδεc καὶ θεῖον καὶ ἄcφαλτον auf denselben Ursprung dieser unterirdischen Dinge.[3] Ganz besonders deutlich ist solche

1 Pap. Paris. 3072 Wess.

2 Gegen böse Geister, bei Beschwörung der Inferi, beim Zauber gebraucht, Abraxas 36, 2. Schmidt a. a. O. S. 247. Anders mag es gemeint sein, wenn in der Apokalypse der Jungfrau Maria (bei James 122, 25 f.) ein Fluſs in der Hölle beschrieben wird καὶ ἦν ἡ ἰδέα τοῦ ποταμοῦ ἐκείνου cκοτεινοτέρα πίccηc. Schon Homer sagt μελάντερον ἠύτε πίcca. — Auch über Sodom und Gomorrha regnet Feuer und Schwefel, Genes. XIX 24; das hängt mit der Beschaffenheit der Gegend, von der die Sage ausgieng, zusammen.

3 Späterhin findet sich dergleichen natürlich, ohne daſs der alte Sinn noch durchblickte, aber es werden fast immer dieselben Dinge angeführt. Z. B. in einem äthiopischen *certamen apostolorum* (Lipsius Apokr. Apostelgeschichten I 618 f.) erzählt ein wiedererweckter Jüngling (die bekannte Form der Hadesschilderungen), wie er drunten von 40

Auffassung der Hadesstrafen noch bei Vergil Aen. VI 739 ff.:

Ergo exercentur poenis veterumque malorum
Supplicia expendunt: aliae panduntur inanes
Suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
Infestum eluitur scelus aut exuritur igni.

So lehrt die orphische Theologie durch den Mund des Anchises. Luft, Wasser, Feuer sind die reinigenden Elemente. Ich habe oben darauf hingewiesen, wie schon in der alten pythagoreischen εἰς Ἅιδου κατάβασις Homeros in der Unterwelt an einem Baume aufgehängt war[1], wie in Platons Gorgias die Frevler im Gefängnisse drunten aufgehängt sind: in der Petrusapokalypse ist das Aufhängen an Haaren oder Füſsen eine Hauptstrafe. Natürlich hat man da nur noch an die Qual, nicht an Lustration gedacht. Für die Reinigung *sub gurgite vasto* habe ich schon auf Platonstellen verwiesen und ein orphisches Fragment herangezogen, in dem die Ungerechten im Acheron gereinigt werden (καθαίρονται). Die Bedeutung aber des *igne exuri* ist uns nun auch hinlänglich klar.

Es ist nur natürlich, daſs alle diese Dinge später nur noch als Qualen und Strafen aufgefaſst wurden. Das Feuer ward nun ein Feuer der Qual. So werden es auch schon die orphischen Verse meinen, denen das Feuer das Charakteristische des Tartaros ist. Da heiſst es: φλὸξ Ταρτάρου σημάντρια und Τάρταρα, χάσμα φαεινόν.[2] Da steht freilich

---

Bauleuten mit brennenden Fackeln ein Haus von Pech und Schwefel habe errichten sehen, in dem sein Vater habe verbrannt werden sollen.

1 Nebenbei bemerkt hängen auch wieder an Bäumen die Frevler drunten in der späten visio Pauli, s. Herman Brandes Visio S. Pauli, Halle 1885, S. 38; an allen möglichen Körperteilen sind sie aufgehängt.

2 Pap. Paris. v. 2334 ff., Abraxas S. 35. Ich hätte dort so edieren müssen:

σημεῖον αἴρω· χάλκεον τὸ σάνδαλον
τῆς Ταρταρούχου, στέμμα, κλεῖς, κηρύκιον,
ῥόμβος σιδηροῦς καὶ κύων κυανόχροος,
κλεῖθρον τρίχωρον, ἐσχάρα πυρουμένη,
σκότος, βυθός, φλὸξ Ταρτάρου σημάντρια
Φόβους, Ἐριννῦς, δαίμονας τεραστίους (Pap. τ' ἐραστίους).

Pap. Berol. 343 (Abel Orphica p. 287):

noch in demselben Verse neben der Flamme des Tartaros die Finsternis (σκότος), wie sie gerade dem Tartaros seit ältester Zeit zukam.[1] Auch die Kälte wird ihm einst schon zugeschrieben, und in der späteren Zeit wird nun der Qual der Flammen die der äufsersten Kälte entgegengesetzt. In gnostischen Schriften werden in der Hölle neben Orten des Feuers für bestimmte Frevler auch Orte des Schnees und der Kälte angeführt. Freilich kann dergleichen auch an andere Dinge angeknüpft haben. Lukian führt als eine Bestrafung an, dafs einer auf den Haimos geführt wird und dort nackt auf dem Schnee liegen mufs mit zusammengebundenen Füfsen, nachdem er vorher mit Pech gequält ist (Δραπέται 33).

Seitdem man die Dinge, die mit den Frevlern in der Unterwelt vorgiengen, nur noch als Strafen und Qualen auffafste, malte man sie natürlich immer mehr aus und vervollständigte sie nach Art der Strafen und gerade der schrecklichsten, welche die irdische Gerechtigkeit oder auch Ungerechtigkeit anwandte. Ganz abgesehen davon, dafs natürlich der Erinyen oder Dämonen mit den μάστιγες[2] Vorbild die irdischen μαστιγοφόροι (Pollux III 145) sind oder des unterirdischen Kerkers die Fesseln in irdischem Gefängnis[3], haben besondere Qualen, wie sie namentlich auch von den alten Tyrannen erzählt wurden, dem Höllenbilde die gräfslichsten Züge geliefert. Plato z. B. (Gorgias p. 473c) erwähnt als solche Tyrannengrausamkeiten στρεβλοῦν, ἐκτέμνειν (entmannen), τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκκάειν, ἀνασταυροῦν und auch καταπιττοῦν.

ὁρκίζω τὸ πῦρ τὸ φανὲν πρῶτον ἐν ἀβύσσῳ,
ὁρκίζω τὴν σὴν δύναμιν τὴν πᾶσι μεγίστην,
ὁρκίζω τὸν φθείροντα μέχρις Ἅιδος εἴσω.

Der letzte Vers klingt merkwürdig ähnlich Matth. X 28 τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ.

1 Il. Schol. VIII 13.

2 Vgl. auch Sibyll. II 288. Verg. Aen. VII 557. 570; Iunkos περὶ γήρως Stob. flor. CXVII 9 μάστιξι καὶ κέντροις ὥσπερ ἐπὶ σκηνῆς αἱ τῶν τραγῳδῶν Εὐμενίδες — ähnlich noch bei Claudian carm. min. XXIII 51:

Sic non Tartareo Furiarum verbere pulsus
Irati relegam carmina grammatici.

3 Z. B. ἁλύσει μακρᾷ δεδεμένοι Luk. Nekyom. c. 11, Sibyll. II 288 f., *catenae* etc. Verg. Aen. VI 558.

Von den milesischen Optimaten erzählte Herakleides Pontikos (bei Athenaios XII p. 524[a]), dafs sie alle, die sie in ihre Gewalt bekamen, mit den Kindern κατεπίττωσαν. Lukian (Δραπέται 33) redet sogar von πιττωταί, denen einer zur Strafe übergeben werden soll. Bei Plautus (Captivi 596) wird einem angewünscht:

At pol te, si hic sapiat senex,
Pix atra agitet apud carnuficem tuoque capiti inluceat.

In Rom gab es einen Ausdruck *tunica punire molesta* (Iuvenal VIII 235) und das bedeutet, dafs einer mit allerlei brennbaren Stoffen wie Pech, Werg, Wachs u. a. bedeckt und verbrannt wird. Das geschah besonders bei solchen, die Brand gestiftet hatten.[1]

Es geht nicht an, alle solche Strafen zu besprechen. Auch das Rädern (τροχίζειν) ist alte Strafe (Antiph. de venef. § 20). Blenden ist sehr gebräuchlich, z. B. auch als Strafe der Ehebrecher, namentlich im Orient, an dessen Grausamkeiten man vielfach bei Ausmalung der unterirdischen Strafen erinnert wird.[2] Dafs der Giftbecher auch im Hades Anwendung fand, war schon oben (S. 68) zu erwähnen.[3] Geifselung war ja eine ganz gebräuchliche Strafe, namentlich auch bei Sklaven. Dabei wurden sie häufig aufgehängt, z. B. * in Terenz Phormio sagt der Sklave Geta (v. 220) *ego plectar pendens*, im Eunuchus (v. 1020) wird dem Parmeno gedroht *tu iam pendebis.* Häufig wird dabei auch noch ein Gewicht an die Hände oder Füfse gehängt. So heifst es in der Asinaria des Plautus (v. 301):

Nudus vinctus centum pondo's, quando pendes per pedes ...

---

1 Vgl. Martial X 25. Seneca epist. XIX. Tac. Annal. XV 44. Vgl. Ruperti zu der Juvenalstelle und zu I 155.

2 Plutarch weist bei seiner Hadesbeschreibung in de ser. num. vind. c. 23 ganz ausdrücklich auf die Perser hin.

3 Erdrosseln, Hinrichten mit dem Schwerte, mit der Keule, mit dem Strang, in eine Grube Stürzen, vom Felsen Stürzen, Säcken (vgl. Jahrb. f. Philol., Suppl. XVI 784), Ertränken sind hauptsächliche Todesstrafen, die freilich für den spätern Hades zu einfach sind. S. C. Fr. Hermann, Grundsätze und Anwendung des Strafrechts im griech. Altertum in den Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen VI (1853—1855) 300 ff.

(v. 303) *Ad pedes quando adligatumst aequom centumpondium,*
Ubi manus manicae complexae sunt atque adductae ad trabem.[1]

Das Aufhängen (auch das Aufhängen an den Füfsen) kommt ja dann, wie wir wissen, als Höllenstrafe vor, auch in der Petrusapokalypse. Etwas ähnliches, um noch ein anderes Beispiel dieser Art anzuführen, wie die Strafe des Kinyras bei Lukian, der in der Unterwelt an den αἰδοῖα freilich aus besonderem Grunde aufgehängt ist, findet sich als offenbar gewöhnlichere Strafe auf einem Vasenbilde aus Lokris, das HBlümner publiciert hat[2]: ein Sklave ist in einer Töpferwerkstatt an Hals, Händen und Beinen an der Decke aufgehängt und wird von einem anderen geprügelt, und dazu 'hat man ihm noch einen langen Strick an das Geschlechtsglied angebunden und das andere Ende dieses straff angezogenen Strickes unten auf dem Erdboden an einem Haken oder Ringe festgemacht'.

Noch eine Strafe derart wird hier von Bedeutung sein, die nach Herodots Bericht (I 92) Kroisos an einem Widersacher hat zur Anwendung bringen lassen: ἐπὶ κνάφου ἕλκων διέφθειρεν. Darauf bezieht sich auch Hesychius (s. ἐπὶ κνάφου ἕλκειν) ὁ οὖν Κροῖςος τὸν ἐχθρὸν περιέξαινε ταῖς ἀκάνθαις καὶ οὕτως ἔφθειρεν.[3] Dasselbe meint Platon, wenn seine unterirdischen Foltermänner die Seelen der Frevler εἷλκον ἐπ' ἀςπαλάθων κνάπτοντες (Rep. p. 616ª), und in der Petrusapokalypse müssen sich solche an einem Orte herumwälzen,

---

1 So soll ja auch schon Hera zwischen Himmel und Erde aufgehängt werden zur Strafe, die Füfse sollen mit Ambossen beschwert und die Hände mit goldenen Fesseln gebunden werden, Hom. Il. XV 18 ff.

2 Mitteilungen des athen. Instituts XIV 1889, S. 151. EBethe macht mich darauf aufmerksam, dafs wol auch die alexandrinische Bronce Mitteil. des athen. Instit. X 1885, Tafel X, ähnlich zu erklären ist, jedenfalls nicht, wie es Schreiber gethan hat. Dafs der 'ἄγροικος' einen Bissen würgt, der mit beiden Händen die Kehle hinabgedrückt werden müsse, ist ganz unwahrscheinlich: er wird irgendwie gequält, hat wahrscheinlich eine Schlinge um den Hals. Das durchbohrte Geschlechtsglied hat auf jeden Fall die Bedeutung irgend einer Qual (Infibulation ist es nicht).

3 Vgl. Plutarch de Herod. malign. p. 858ᵉ.

wo Kieselsteine sind, spitzer als Schwerter und jede Speerspitze (IX).[1]

Die Qualen, welche die Märtyrer zu erdulden hatten, mögen auch später nicht ohne Einflufs auf die Bilder der Höllenqualen gewesen sein. Was die Gottlosen ihren Opfern nur kurze Zeit hier auf Erden anthun können, werden sie selbst drunten ewig leiden.[2] So kommen in dem Brief über die Märtyrer von Lyon z. B. (Euseb. h. e. V 1 ff.) ganz ähnliche Qualen vor wie in der Apokalypse, die μάστιγες, das τηγανίζειν u. ä. Auch die θηρία, die ja von Alters drunten hausen, werden nun hier und da nach Art der Bestien gedacht sein, denen die Armen zum Opfer vorgeworfen wurden.

Deutlicher aber kann die Anknüpfung der unterirdischen Strafen an die irdischen gar nicht hervortreten als in der Art, wie man, griechische Vorstellung so zu sagen übersetzend, in gewissen Kreisen Roms sich die Unterwelt dachte, nach dem Zeugnis des Lucretiusverses:

Verbera, carnifices, robur, pix, lammina, taedae.

Eine bestimmte Beziehung zwischen Strafart und Verbrechen tritt sehr oft auch in ältestem Strafrecht oder auch in den in alter Zeit üblichen Grausamkeiten hervor. Der Ehebrecher wird geblendet, weil sein Auge ihn verführt hat, dem Entsiegler eines Orakelspruchs wird die Hand abgeschnitten, mit der er das gethan (auch die Zunge wird ihm wohl ausgeschnitten, damit er nicht ausplaudern könne)[3]; den Selbstmördern, den αὐτόχειρες wird noch nach dem Tode die Hand abgehauen[4]; verbrannt werden, die Brand gestiftet haben, und

---

1 Entsetzliche Strafen, die sehr an Höllenstrafen gemahnen, finden sich auch im alten deutschen Rechte, namentlich in Wald- und Forstrechten, z. B. in dem alten Weistum der Dreieich in dem Buche von FrScharff Das Recht der Dreieich (auf das mich Usener aufmerksam macht) 398 ff. (vgl. Grimm Weistümer VI 397, I 498 f.), vgl. auch Günther in dem gleich anzuführenden Buche 201 ff. Es hat solche Dinge in anderer Art gewifs auch im Altertume gegeben, aber wir wissen kaum noch davon.

2 Vgl. Gallonius de martyrum cruciatibus p. 360.

3 Zenob. VI 11.

4 In Athen: Aischines Ctesiph. 244.

viel dergleichen könnte man anführen.[1] Etwas verschieden ist es, wenn etwa Mithradates dem Römer Gold in den Hals gießsen läſst, weil er dessen nicht genug kriegen könne.

Gleiches mit Gleichem zu vergelten ist ein uralter Rechtssatz, der älteste Strafrechtssatz, der in religiösen Anschauungen wurzelt. Auch bei den Griechen tritt das deutlich hervor; nirgends wird es deutlicher gesagt als in der weihevollen Verkündigung uralt heiliger Satzung durch den Chor der Choephoren bei Aischylos (306 ff.):

Ἀλλ' ὦ μεγάλαι Μοῖραι, Διόθεν
τῇδε τελευτᾶν
ᾗ τὸ δίκαιον μεταβαίνει.
ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ
γλῶσσα τελείσθω. τοὐφειλόμενον
πράσσουσα Δίκη μέγ' ἀυτεῖ·
ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν
πληγὴν τινέτω. δράσαντι παθεῖν,
τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ.

Alten Gesetzgebern wie dem Zaleukos werden solche Grund-

1 Schon in der Zwölftafelgesetzgebung in Rom waren Strafen in diesem Sinne angeordnet: *si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto* (Taf. VII 2 Schöll). Wahrscheinlich war auch Brandstiftung da schon mit dem Feuertode bedroht (Taf. VII 9 s. Voigt Zwölftafeln I 719). Deutlich geht auf ein gleiches Princip z. B. Martial III 85 ff.:

Quis tibi persuasit nares absindere moecho?
Non hac peccatum est parte, marite, tibi.

Der Ehebrecher wurde noch im jüngeren römischen Rechte kastriert; darauf geht auch z. B. Horaz Sat. I 2, 44 ff. und viele andere Stellen; die altattische Strafe der ῥαφανίδωσις für den μοιχός ist mir aus dem Grundsatz der Talion nicht recht verständlich; sie wäre es, wenn sie ursprünglich Strafe für Päderasten (die Gewalt gebraucht hatten u. ä.) angewendet wäre. Das Talionsprincip spricht ganz deutlich aus Cicero de leg. III 20: *noxiae poena par esto, ut in suo vitio quisque plectatur, vis capite, avaritia multa, honoris cupiditas ignominia sanciatur.* Eine sehr reichhaltige Sammlung dieser Dinge (auch für das Altertum) findet man in dem Buche von LGünther Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte und Philosophie des Strafrechts I (1889) (das griechische Recht und die griechische Philosophie 76 ff., das älteste römische Recht 109 ff., das neuere römische Recht 130 ff.).

sätze zugeschrieben (so sagt auch Demosthenes Timocr. 140 ὄντος γὰρ αὐτόθι νόμου, ἐάν τις ὀφθαλμὸν ἐκκόψῃ, ἀντεκκόψαι παρασχεῖν τὸν ἑαυτοῦ, καὶ οὐ χρημάτων τιμήσεως οὐδεμιᾶς); man hielt sie stets für uralt. Etwas bestimmteres berichtet Aristoteles über Vertreter dieser Rechtsgrundsätze (nikomach. Ethik V 8): δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἁπλῶς δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν. ὡρίζοντο γὰρ ἁπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ .. καίτοι βούλονταί γε τοῦτο λέγειν καὶ τὸ Ῥαδαμάνθυος δίκαιον· εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρεξε, δίκη γ' ἰθεῖα γένοιτο.[1] Also die Pythagoreer haben diese Wiedervergeltungslehre gepflegt, und ihrem Totenrichter Radamanthys wurden alte Verse, die diese Lehre aussprachen, beigelegt. Es ist lehrreich, dafs auch die priesterlich regierten Pythagoreergemeinden das Talionsrecht pflegten, natürlich in engster Verbindung mit dem Religiösen: ähnlich wie es der priesterliche Codex der mosaischen Gesetzgebung lehrt; der rohe Vergeltungstrieb und das religiöse Sühnebedürfnis, die Wurzeln des Criminalrechts, greifen da ineinander. Besonders lehrreich ist die Bestrafung und Entsühnung lebloser Gegenstände, von der wir noch im Altertum so oft hören. Später haben alsbald, wenigstens in der Theorie, andere Strafrechtslehren Platz gegriffen. In der Sophistenzeit ist auch da Neues hervorgetreten, und Protagoras, der sich vielfach mit Rechtsfragen beschäftigt und z. B. auf Perikles mit seinen Gedanken grofsen Einflufs hatte, betonte den Zweck der Abschreckung und Prävention bei der Strafe. Platon legt ihm den Protest gegen brutale Vergeltung in den Mund (Protag. 324^{b}) und läfst ihn die Abschreckungstheorie, ein ἀποτροπῆς ἕνεκα κολάζειν verkünden. Protagoras 'hat, wenn nicht alles täuscht, das Strafrecht zuerst aus seiner uranfänglichen Verquickung mit der Theologie gelöst und ihm rationelle das Heil der Gesellschaft fördernde Ziele gewiesen'.[2] Die Abschreckungstheorie entsprach im wesentlichen auch Platons Anschauung, und er betont das sehr stark auch bei den Strafen der Unter-

---

1 Vgl. magn. moral. I 34 οἱ Πυθαγόρειοι ᾤοντο δίκαιον εἶναι ἅ τις ἐποίησε ταῦτ' ἀντιπαθεῖν.

2 Gomperz Apologie der Heilkunst 37 vgl. 86, 2 in den Sitzungsber. der Wiener Ak. d. Wiss. 1889. *

welt, namentlich bei denjenigen der 'Unheilbaren', dafs sie zu Nutzen der anderen eingesetzt seien (Gorg. p. 525[b] ff.). Der Ausdruck παραδείγματα für die Strafen der Sünder kehrt mehrfach wieder. Die Wiedervergeltungstheorie tritt immer mehr wenigstens in der philosophischen Spekulation zurück, bis sie bezeichnend genug bei den von den Pythagoreern so stark beeinflufsten Neuplatonikern wieder voll hervortritt. Da wird denn auch die Seelenwanderung ganz nach dem Princip der Wiedervergeltung geregelt: schlechte Herren werden das andere Mal Sklaven; wer einen Mord begangen hat, mufs im andern Leben durch Mord sterben; wer die Mutter gemordet hat, wird im anderen Leben als Mutter vom Sohne getötet. Dasselbe hatte Platon gemeint, wenn er sagt (Gesetze IX 870[d]), dafs die Seelen der Mörder nicht blofs im Hades bestraft würden, sondern in einen Leib gekommen wieder das gleiche erdulden müfsten, was sie gethan.

Es begegneten uns schon mehrfach Unterweltsstrafen, die ganz durch jenes Gesetz der Wiedervergeltung bestimmt sind. So leidet der πατραλοίας in der polygnotischen Nekyia ewig dasselbe, was er seinem Vater gethan. Ähnlich ist es auch, wenn Phaidra, die sich erhängt hat, im Hades ewig hängen mufs.[1] Bei Lukian (vera hist. II 31) ist z. B. der geile Kinyras in der Unterwelt ewig ἐξ αἰδοίων ἀνηρτημένος.

In der Petrusapokalypse ist jene Art der Wiedervergeltung ein ganz hauptsächlich bestimmendes Gesetz: an der Zunge sind aufgehängt, die den Weg der Gerechtigkeit gelästert haben; dieselben zerbeifsen sich an einer anderen Stelle die Lippen, und die falschen Zeugen zerbeifsen sich die Zungen und haben brennendes Feuer im Mund.[2] Nichts anderes liegt ja auch

1 Das und nichts anderes bedeuten doch die Worte bei Pausanias X 29, 4 ὁρᾷ δὲ ἐς τὴν ἀδελφὴν Φαίδραν τό τε ἄλλο αἰωρουμένην σῶμα ἐν σειρᾷ καὶ ταῖς χερσὶν ἀμφοτέραις ἑκατέρωθεν τῆς σειρᾶς ἐχομένην· παρεῖχε δὲ τὸ σχῆμα καίπερ ἐς τὸ εὐπρεπέστερον πεποιημένον συμβάλλεσθαι τὰ ἐς τῆς Φαίδρας τὴν τελευτήν. Wie sollte denn auch durch eine Schaukel der Tod durch Erhängen angedeutet sein?

2 In späteren Höllenschilderungen findet sich noch manches der Art: feurige Spiralen im Ohre haben die παρακροαταί in der Apokalypse des Esdra (p. 28 Tischendorf), die Frauen, die ihre Kinder nicht gesäugt haben, müssen nun 4 Tiere an der Brust haben. In gnostischen

ursprünglich der Strafe des Steckens im βόρβορος zu Grunde: wer sich nicht hatte 'reinigen' lassen, wer nicht 'rein' war, mufste drunten ewig im Schmutze liegen.

Durch Ergänzung einer Lücke, wenigstens dem Sinne nach, glaube ich noch ein weiteres Beispiel zu gewinnen. In der 13. Gruppe werden solche aufgeführt, die sich fortwährend schlagen; es fehlt die Angabe, welcher Art Frevler es sind. Vergleicht man eine Stelle aus dem Hadesmythus des Plutarch in de sera num. vind. 567[b] ἄλλας δὲ ἔφη ψυχὰς ἰδεῖν, ὥςπερ τὰς ἐχίδνας περιπεπλεγμένας σύνδυο καὶ σύντρεις καὶ πλείονας, ἀλλήλας ἐσθιούσας ὑπὸ μνησικακίας καὶ κακοθυμίας ὧν ἔπαθον ἐν τῷ ζῆν ἢ ἔδρασαν, so kann es kaum zweifelhaft sein, dafs es die Zornigen oder Streitsüchtigen waren, ein Typus, der ja unter diesen Sündern kaum jemals fehlt. Das ist zugleich eine etwas andere Art der Strafe: sie müssen ewig weiter thun, was sie im Leben gesündigt haben, aber zugleich auch leiden, was sie anderen angethan haben.[1]

Wie und wo sich allmählich bestimmte Typen der Höllenstrafen ausbilden, ist bei den nur gelegentlichen Anführungen, die wir haben, nicht wol möglich zu verfolgen. So viel aber dürfen wir sagen, dafs die Höllenstrafen, die auf scharf durchgeführter Talion beruhten, in pythagoreischen Kreisen zuerst

---

Schriften wird die Zunge des Lästerers an pferdeköpfige Dämonen gebunden u. dgl. (Schmidt p. 411). Mancherlei ergeben auch die von James eben neu publicierten Apokalypsen, z. B. steht in der Apok. der Jungfrau Maria (p. 118, 33 ff. James) καὶ εἶδεν γυναῖκα κρεμαμένην ἐκ τῶν δύο ὤτων καὶ πάντα τὰ θηρία ἤρχοντο ἐκ τοῦ στόματος αὐτῆς καὶ κατέτρωγον αὐτήν. καὶ ἠρώτησεν ἡ κεχαριτωμένη τὸν· ἀρχιστράτηγον· τίς ἐστιν αὕτη καὶ τί τὸ ἁμάρτημα αὐτῆς; καὶ εἶπεν ὁ ἀρχιστράτηγος· αὕτη ἐστὶν ἡ παρακρουωμένη εἰς τοὺς οἴκους τοὺς ἀλλοτρίους καὶ τῶν πλησίον αὐτῆς καὶ συμβάλλουσα πρὸς τὸ ποιεῖν μάχας λόγους πονηροὺς καὶ διὰ τοῦτο ὧδε οὕτως κολάζεται.

1 Es ist das die ganz wörtlich und eigentlich genommene Ausführung des alten Satzes, der auch eine der drei Grundlehren der Didache der Apostel ist (I 2) πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαι σοί, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει. Auch das ist schon altgriechische Weisheit gewesen, Isocrat. Nicocl. VIII 61: ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοῖς ἄλλοις μὴ ποιεῖτε (vgl. Günther a. a. O. 85, 29). In der hellenistischen jüdischen Litteratur Alexandriens tritt der Satz dann wieder auf, Tob. IV 16. *

erdacht[1], und dafs die Strafen, die in den unteritalischen Hadesbüchern einen Hauptteil des Inhalts ausmachten, zum guten Teile in diesem Sinne gefafst sein werden. Der βόρβορος als Bufse der 'Unreinen' weist ja ebendahin und ist zunächst in bestimmten Lehren die einzige Strafe gewesen. Aus Versen wie in Aristophanes Fröschen v. 470 ff. (nach Kritias Peirithoos) von dem blutigen acheruntischen Fels, den Untieren, die den Bedrohten drunten zerreifsen sollen[2] (s. oben S. 92), ahnt man, dafs einst in denselben Kreisen noch viel mehr Einzelvorstellungen von den Schrecken der Unterwelt vorhanden waren — aber man kann dem nicht mehr nachkommen. Noch eins kann man deutlich sehen: die homerischen Büfsertypen haben immer gröfseren Einflufs gehabt, und bis in späteste Zeit erkennt man in ihren Strafen das Vorbild vieler anderen Strafarten.[3] Die in der Apokalypse fortwährend

1 Das Princip ist wie bekannt auch im mosaischen Rechte stark ausgeprägt, aber nie finden sich dort ähnliche Fälle wie die für uns so wichtigen im griechischen und römischen Rechte, wie man sich aus dem Buche von Günther S. 42 ff. überzeugen kann. (Abhauen der Hand für gewisse rohe Gewaltgriffe der Weiber wird auch da verfügt 5. Mos. XXV 11.) Jedenfalls sind dort nie diese Dinge in die Vorstellung der Unterwelt hineingekommen; darüber unten ausführlicher.

2 Auf ähnliche etruskische Vorstellungen, wie sie die Wandgemälde der Gräber erkennen lassen, bin ich absichtlich nicht eingegangen; auch da sind geflügelte Ungeheuer, geierartige Untiere, Schlangen fürchterlicher Art zu sehen Monum. dell' Instit. IX Taf. 14, 4, vgl. Taf. 14[b] und namentlich Taf. 15; da sind auch Theseus und Peirithoos zu erkennen, über ihnen ein furchtbares geflügeltes Ungeheuer mit Geiergesicht und Schlangen ums Haupt. König und Königin der Unterwelt sind zu sehen, eine Art jüngstes Gericht u. dgl. Ebenso habe ich oben die etruskischen Bilder nicht berücksichtigt, welche ganz analoge Vorstellungen vom Leben der Seligen zeigen wie griechische Schilderungen, ja wie die späteren Katakombenbilder: ein Gastmahl ist oft zu erkennen, blühende Bäume mit Vögeln, flötende und ausgelassen tanzende Personen (auch gelegentlich Jagdscenen), s. namentlich Monum. dell' Instit. I 32. 33. Auf Etrurien hat Griechisches, namentlich in der Kunst stark eingewirkt. Auch die bakchischen Geheimkulte sind früh in Etrurien eingedrungen, sie sollen ja z. T. nach Rom über Etrurien gekommen sein (vgl. Livius bei Erzählung der Verfolgung der Bakchanalien XXXIX 8 *Graecus ignobilis in Etruriam venit etc.*). Da ist es schwer oder unmöglich Griechisches und Etrurisches zu scheiden.

3 S. z. B. Lukian περὶ πένθους 8.

einen Abhang hinauf und wieder hinunter getrieben werden, sind schließlich doch auch etwas stärker veränderte Nachahmer des Sisyphos. Auch das Rad des Ixion ist immer in Erinnerung geblieben. Noch heute glauben die Neugriechen, daß die Buhldirnen drunten um ein feuriges Rad gedreht würden.[1]

Bei Platon erst wieder hören wir von bestimmten Strafen; dann zerstreut an mehreren anderen Stellen. Es ist am besten die unseren Apokalypsenstrafen analogen, die uns begegnet sind, kurz zusammenzustellen:

πῦρ φλεγόμενον καὶ κολάζον τόπος πυρὸς πλείστου γέμων	πολὺ πῦρ καιόμενον Lukian vera hist. II 27 (*exuritur igni* Verg. Aen. VI 742)
λίμνη μεγάλη πεπληρωμένη βορβόρου φλεγομένου (βόρβορος ἀναπαφλάζων)	βόρβορος, σκῶρ ἀείνων Arist. Frösche
τόπος τεθλιμμένος ἐν ᾧ ὁ ἰχὼρ καὶ ἡ δυσωδία τῶν κολαζομένων κατέῤῥεε καὶ ὥσπερ λίμνη ἐγίνετο	διαῤῥοίας ποταμός Arist. Fragm. 149, '50
λίμνη μεγάλη πεπληρωμένη πύου καὶ αἵματος καὶ βορβόρου ἀναζέοντος	ποταμοὶ βορβόρου, αἵματος, πυρός Lukian vera hist. II 30 ποταμοὶ χρυσοῦ περιζέοντος (μολύβδου, σιδήρου) Plut. de sera num. vind.
ἐκ τῆς γλώσσης κρεμάμενοι ἐκ τῶν πλοκάμων ἐξηρτημέναι ἐκ τῶν ποδῶν ἀνακρεμάμενοι	ἀνηρτημένοι ἐκεῖ ἐν Ἅιδου ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ Plat. Gorg. ***panduntur inanes suspensae ad ventos*** Verg. Aen. VI 740 ἐκ τῶν αἰδοίων ἀνηρτημένος Lukian vera hist. II 30 (cf. c. 26 ἐκ τῶν αἰδοίων δῆσαι) (Ὁμήρου ψυχὴ) κρεμαμένη ἀπὸ δένδρου καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν nach Pythagoras, Laert. Diog. VIII 21
τόπος τεθλιμμένος καὶ πεπληρωμένος ἑρπετῶν πονηρῶν — πλησσόμενοι ὑπὸ τῶν θηρίων ἐκείνων — σκώληκες — ἐσθιόμενοι τὰ σπλάγχνα ὑπὸ σκωλήκων ἀκοιμήτων	ὄφεις καὶ θηρία Arist. Frösch. 143 δεινὰ θηρία 278 θῆρες Axioch.

1 BSchmidt Volksleben der Neugr. 248.

μασώμενοι τὰ χείλη — πεπυρωμένον σίδηρον κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν λαμβάνοντες	
τὰς γλώσσας μασώμενοι καὶ πῦρ φλεγόμενον ἔχοντες ἐν τῷ στόματι	
χάλικες ὀξύτεροι ξιφῶν καὶ παντὸς ὀβελίσκου πεπυρωμένοι — ῥάκη ῥυπαρὰ ἐνδεδυμένοι ἐκυλίοντο ἐπ' αὐτῶν	ἐπ' ἀσπαλάθων ἕλκειν Plut. Rep. X p. 616[a] ἔδαφος μαχαίραις καὶ σκόλοψι πάντῃ ἐξηνθήκει Lukian vera hist. II 30 'Αχερόντιος σκόπελος αἱματοσταγής Arist. Frösche 471.
ἀπὸ κρημνοῦ μεγάλου καταστρεφόμενοι ἤρχοντο κάτω καὶ πάλιν ἠλαύνοντο ὑπὸ τῶν ἐπικειμένων ἀναβῆναι ἄνω ἐπὶ τοῦ κρημνοῦ καὶ κατεστρέφοντο ἐκεῖθεν κάτω καὶ ἡσυχίαν οὐκ εἶχον	
ῥάβδους ἔχοντες καὶ ἀλλήλους τύπτοντες καὶ μηδέποτε παυόμενοι	ὥσπερ ἔχιδναι περιπεπλεγμέναι ἀλλήλους ἐσθίουσαι Plut. d. sera num. vind.
φλεγόμενοι καὶ στρεφόμενοι καὶ τηγανιζόμενοι	ἄνθρωποι ὀπτώμενοι Lukian vera hist. II 29.

Ich brauche zur Erklärung dieses Ergebnisses nicht viele Worte zu machen. Nur an den Stellen, die wir aus ganz anderen Gründen auf pythagoreisch-orphische Hadesbücher und Unterweltslehren mit Sicherheit zurückführen konnten, finden sich denen der Petrusapokalypse ähnliche Höllenstrafen, sonst in der ganzen weiten antiken Litteratur — und ich hoffe, dafs mir keine hauptsächliche Analogie entgangen ist — nie und nirgends. Und diese Dinge stechen so scharf von allem anderen Jenseitsglauben ab, dafs die geschichtliche Zusammengehörigkeit aufser Zweifel stünde, auch wenn wir nicht die Linie der litterarischen Tradition so deutlich hätten ziehen können, wie es nur je in einer so bruchstücksweise erhaltenen Litteratur möglich ist. Die Höllenstrafen der Petrusapokalypse haben keine anderen Analogieen als die unterirdischen Strafen der orphisch-pythagoreischen Nekyien. Diesen Beweis liefert die obige Nebeneinanderstellung.

Die orphischen Kultgenossen mit ihrer Lehre und Poesie haben auch diese Straftypen der Hölle ausgebildet. So sehr es natürlich ist, dafs gerade in der Blütezeit der orphisch-

dionysisch-pythagoreischen Kulte späterer Zeit vieles von diesen Dingen in weitere Kreise drang, so wenig lassen doch unsere litterarischen Zeugnisse Zweifel aufkommen, wo und wo allein diese Dinge ihren Ursprung haben, wo sie gepflegt und weitergebildet wurden, wo allein sie eine litterarische Tradition hatten: ein neues noch längeres litterarisches Leben wurde ihnen zu Teil in anderen neuen Richtungen, die an die antike Tradition anknüpften mit eben dieser Petrusvision, die wir nun wieder besitzen.

V.

Jüdische Apokalyptik.

Mancher Leser wird wol schon den Vorwurf für mich bereit halten, dafs ich orientalische, namentlich jüdische Einwirkungen auf die Apokalypse unberücksichtigt lasse und unterschätze, weil ich sie nicht kenne oder nicht kennen wolle. Diesem Vorwurf mufs ich von vornherein begegnen; denn es hat wirklich schon Leute gegeben, die, freilich offenbar durch keinerlei Kenntnis apokalyptischer Litteratur gestört, den Inhalt der Petrusoffenbarung ganz gelassen für jüdisch erklärten. Soll also der griechische Ursprung der Apokalypse wirklich aufser Zweifel gesetzt werden, so ist es notwendig einen Blick wenigstens auf die zeitlich vorausliegende jüdische Apokalyptik zu werfen. Sollten die eschatologischen Bilder nicht daher stammen?

Man mag nur einmal mit den eben besprochenen Typen der Strafe — das sei gleich anzuführen erlaubt — die Liste der sieben Sünden und Strafen (beides ist untereinander gemengt) der Verdammten im IV. Buch Esra, der auch späterhin verbreitetsten von allen diesen Apokalypsen, vergleichen. Die nicht beobachteten die Wege des Höchsten, die Gott gehafst haben, werden bestraft *septem viis* (VI 56 f. p. 609 f. Fritzsche): *via prima, quod restiterunt legi Altissimi, via secunda, quod non possunt converti et facere bona in quibus salventur, via tertia, quod vident mercedem repositam illis qui crediderunt, via quarta, quando noverunt et intellexerunt supplicium, quod paratum est eis in novissimo, in quo corripientur animae impiorum, quia, cum haberent tempus operationis, non subiecerunt se praeceptis Altissimi, via quinta, quod vident promptuaria animarum aliarum quae custodiuntur ab angelis in quiete multa, via sexta,*

quod vident supplicium, quod ex hoc nunc paratum est eis, via septima, quae maior est ceteris viis praedictis, quod tabescunt in confusione et consumuntur in pudore et marcescunt in timore, quia vident gloriam Altissimi, in cuius conspectu nunc peccant dum vivunt, et coram quo futurum est ut in novissimo iudicentur. Das ist nichts anderes als die allgemeine Strafe ewig unabwendbarer Pein mit der besonderen Qual, dafs sie die Seligkeit der Gerechten sehen, auseinandergezogen in sieben allgemeine erbaulich umschriebene Strafen. Nicht anders der Lohn derer, die beobachteten den Weg des Höchsten: sie sehen das Angesicht Gottes leuchten wie Sonne und Sterne und sehen die Qual der Gottlosen. Auch das ist in sieben Belohnungen ausgesponnen (VI 65 ff., p. 610 f. Fritzsche).

In der ersten jüdischen Apokalypse, dem Buche Daniel, das den Anfang dieser Litteratur bildet, wird nur gesagt (XII 1): 'viele von den im Staube der Erde Schlummernden wachen auf, die einen zum ewigen Leben, die anderen zum ewigen Abscheu. Da leuchten die Lehrer wie der Glanz des Himmels und die Gerechten wie die Sterne immer und ewig.' Dasselbe hebräische Wort für Abscheu (דֵּרָאוֹן) kommt im alten Testament nur noch vor Jes. LXVI 24, wo es bei den Sept. lautet καὶ ἐξελεύϲονται καὶ ὄψονται τὰ κῶλα τῶν ἀνθρώπων τῶν παραβεβηκότων ἐν ἐμοί· ὁ γὰρ ϲκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήϲει καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ ϲβεϲθήϲεται καὶ ἔϲονται εἰϲ ὅραϲιν πάϲῃ ϲαρκί, die letzten Worte merkwürdig genug für das, was nach dem Hebräischen bedeutet 'und sie werden sein ein Abscheu für alles Fleisch.'[1]

Das Buch Daniel ist die einzige Schrift dieser Gattung von den uns bekannten, die hebräisch überliefert ist und so zuerst geschrieben war. Denn bei einigen anderen scheint es durchaus wahrscheinlich, dafs sie gleich zuerst griechisch niedergeschrieben wurden. Die fünf Versionen des Esra, die wir haben, sind alle schliefslich aus einem nicht erhaltenen griechischen Texte geflossen[2], der vorliegende syrische Text wenigstens des Baruch

1 Dies Gericht ist diesseits in Jerusalem und Geenna gedacht. Ins Jenseits verlegen dieselbe Vorstellung, die ja dann immer wiederkehrt, schon Judith XVI 17, Sir. VII 17 u. s.

2 Schürer Gesch. d. jüd. Volkes II 646.

ist aus einem griechischen geflossen ebenso wie die erhaltene lateinische Übersetzung der ἀνάληψις Μωϋσέως eine Übersetzung aus dem Griechischen ist. Freilich ist die Sprache der ersten Grundschrift mit unseren Mitteln so leicht nicht zu entscheiden. Bei dem Buch Henoch war man am meisten geneigt eine hebräische oder aramäische Grundschrift anzunehmen[1]; und auch der neue Fund des griechischen Textes beweist nicht zwingend, daſs er der ursprüngliche ist[2]; ein paar in den Text genommene hebräische Worte sind sogar dem Gegenteil günstig.[3]

In der Makkabäerzeit werden neue Anschauungen immer mächtiger, die Messiashoffnung und der Auferstehungsglaube. Der Glaube an Vergeltung nach dem Tode tritt erst von da an für uns litterarisch hervor, zunächst gewöhnlich formuliert nach Anleitung von Jesaias LXVI 24. Die Auferstehung wird leiblich gedacht und ganz körperlich ausgemalt im Anschluſs an Ezechiel XXXVII.[4] Wir erinnern uns der wörtlich an diese Partie anklingenden Verse des zweiten Sibyllenbuches und der Phokylidesverse.[5]

Weiter werden die Dinge des Jenseits zunächst kaum ausgeführt; aber dies wenige, z. B. die Jesaiasworte LXVI 24, sind so sehr der Ausdruck des allgemeinen Glaubens geworden, daſs sie selbst in einem Buche wie Jesus Sirach, das sonst

---

1 Nur Volkmar und Philippi nahmen ein griechisches Original an, Schürer a. a. O. 627.

2 Bouriant Mémoires publiées par les membres de la mission archéologique française au Caire t. IX fasc. I p. 109.

3 S. ADillmann in den Sitzungsber. der berl. Akad. d. Wiss. LI. LII., 8. December 1892, S. 1052 ff.

4 Auſserdem ist früher nur von einer Auferstehung die Rede Jesaias XXVI 19: Aufleben werden deine Toten, meine Leichen auferstehen; wachet auf und jubelt die ihr im Staube lieget. Denn Tau der Lichter ist dein Tau und die Erde wird Schatten zu Tage bringen (nach Delitzsch im Commentar zu Jesaia 289).

5 Deutlich tritt auch die Hoffnung auf leibliche Auferstehung hervor im 2. Makkabäerbuch, Schwally Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschlieſslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi S. 168.

gar keine jenseitige Vergeltung kennt, wie auch immer eine Stelle gefunden haben (VII 17).[1]

Über diese Vorstellungen von der γέεννα τοῦ πυρός, der ἀπώλεια, der κόλασις αἰώνιος u. dgl. gehen auch die Stellen des neuen Testaments[2] — abgesehen etwa von der Johannesapokalypse[3] — nicht hinaus. Die Geschichte von dem reichen Mann und dem armen Lazarus (Luc. XVI 19ff.) mag populärjüdischem Glauben der Zeit durchaus entsprechen.[4]

Viel mehr und anderes tritt hervor zuerst mit der Apokalypse des Henoch. Was von dem Messiasreiche gesagt wird

1 Vgl. Baruch LIX *incredulis tormentum ignis reservatur.* Gehenna kommt vor, vgl. c. LI, LII.

2 Die Stellen bei Schwally 174 ff.; am deutlichsten an Jes. LXVI 24 anknüpfend Marc. IX 44, 46, 48.

3 λίμνη τοῦ πυρός macht doch schon einen Unterschied, wenigstens des Ausdrucks, s. oben S. 83. Auf die Johannesapokalypse, die ganz anderer Art und Provenienz ist als die Petrusapokalypse, habe ich keine Veranlassung weiter einzugehen. Manches stammt auch aus griechischen Quellen, aber diese Quellen sind ganz andere als bei der Petrusapokalypse. Über einen Kapitel 12 zu Grunde liegenden griechischen Mythus habe ich früher eine Vermutung zu begründen versucht (Abraxas 117 ff.), und ich möchte bei dieser Gelegenheit Protest einlegen gegen die Art, wie man auf theologischer Seite über meine Hypothese referiert hat. Ein paar Sätze aus den Anmerkungen werden herausgegriffen, die erst durch die Erörterung des Textes Sinn haben, und dann heifst jene Vergleichung ein 'wildes Verfahren' u. s. w. Dafs ich auf sechs Seiten eine ausführliche Begründung versuche, dafs ich im einzelnen die Möglichkeit der Anknüpfung darzuthun mich bemühe, wird verschwiegen. Nichts wird erwähnt von den Aufführungen des pythonischen Mythus in Kleinasien, nichts von den Münzen von Ephesus (wo die Apokalypse verfafst wurde) mit der Darstellung der fliehenden Leto gerade aus dem zweiten Jahrhundert, nichts von all dergleichen. Ist das ein 'wildes Verfahren', sind das 'Parallelen aus der Mythologie aller Völker'? Mir liegt sehr fern in das Urteil über meine Vermutung hineinzureden, aber solche Referate erwecken geringe Hoffnung auf ehrliche gemeinsame Arbeit an diesen Problemen. Vor einem Vergleiche mit der wüsten Methode A Wirths in seinem mehr als leichtfertigen Buche 'Danae in christlichen Legenden', der mir auch von theologischer Seite angethan worden ist, glaubte ich meine Arbeit, so grofse Mängel sie hat, denn doch geschützt.

4 Sehr ähnlich Apoc. Henoch c. 22.

oder von der Belohnung der Frommen dadurch, dafs sie sich weiden an den Qualen der Gottlosen (vgl. oben zu Esra S. 215) und vieles andere, ist nicht merkwürdig und durchaus mit den berührten jüdischen Anschauungen übereinstimmend. Die Geenna erscheint auch bei Jerusalem lokalisiert. Aber nun tritt hier in dieser Litteratur 'zum ersten Male der Begriff der Hölle in dem Sinne, den dies Wort noch heutigen Tages hat, in den Gesichtskreis'.[1] Von dem Pfuhl der Feuerflammen wird geredet, wie vorher nie, und diese Dinge treten so sehr in den Vordergrund, wie es bisher ganz unerhört war. Hier findet auch Vergeltung schon in der Scheol statt[2], und dieselbe ist in Orte der Seligen und Unseligen geteilt. Die letzte Entscheidung findet erst statt, wenn das messianische Reich kommt. Offenbar ist auch eine Art Fegefeuer gedacht.[3] Diese Wandlung der Scheol zur Hölle hat man auf parsische Einflüsse zurückführen wollen[4], aber es ist richtig entgegengehalten, dafs die Ähnlichkeiten nur aus späten Schriften der Sasanidenzeit erwiesen sind.[5] Und soll in jener Zeit die mazdäische Religion einen so überwältigenden Einflufs gehabt haben können?

Jenes Totenreich liegt bei Henoch im Westen, und das finstere Land durchfliefsen grofse Ströme. Das will man neuerdings — da es natürlich nicht jüdisch sein kann — auf babylonische Einwirkung zurückführen, da dort der Eingang der Unterwelt im Westen liege und sich zwar keine Flüsse darin finden, aber der Ort der Seligen an der Mündung der Ströme auf einer Insel liege.[6] Das heifst doch nur, dafs er

---

1 Schwally a. a. O. 138.

2 Bouriant a. a. O. p. 119, 3: τότε ἀπενεχθήσονται εἰς τὸ χάος τοῦ πυρὸς καὶ εἰς τὴν βάσανον καὶ εἰς τὸ δεσμωτήριον τῆς συγκλείσεως τοῦ αἰῶνος. Der neu gefundene griechische Text des Henochbuches ist jetzt auch herausgegeben von ADillmann in den Sitzungsber. der berl. Akad. d. Wiss. LIII, 15. December 1892, S. 1079—1092.

3 βάσανος bis zum Tage des Gerichts, Bouriant p. 133.

4 Hübschmann Jb. f. prot. Theol. V (1879) 222.

5 Schwally a. a. O. 145.

6 Schwally a. a. O. 137.

im Meere, wo das Land aufhört, eben auf einer Insel liege, und hat überhaupt gar nichts mit jenen Details zu thun. Ich weifs nicht, warum man einer gewissen Modeneigung für die Babylonier folgend die längst erkannte klare Anlehnung an das griechische Totenreich im Westen mit seinen bekannten Strömen abweist.[1] Und ist denn überhaupt — aus allgemeinem Gesichtspunkt betrachtet — möglich, dafs babylonische Schriften und babylonische Kultur damals auf einmal so stark eingedrungen wären? Das war ja gar keine Kultur und gar keine Kulturmacht mehr.

Früher wäre das sehr natürlich, in dieser Zeit, in der jene Dinge doch offenbar ganz neu hervortreten, ist es geradezu unmöglich. Die Kultur, die alle Welt beherrschte und die auch auf vielen Wegen nach Palästina drang, deren sich die Juden allerorten bemächtigten und der sie sich akklimatisierten, war jetzt die hellenische oder hellenistische. Ist ein Zweifel möglich über die Herkunft des Neuen in jener jüdischen Schrift, das jüdischen Ursprungs nicht sein kann und das so genau mit griechischen Traditionen stimmt? Und nun erinnere ich an die Schilderung des Ortes der Seligen in der Henochapokalypse (oben S. 33, 1)[2], die in so deutlich griechischen Farben gehalten ist.

Etwas merkwürdiges ist es, dafs bei Henoch in dem πῦρ μέγα καιόμενον καὶ φλεγόμενον die Sterne gebunden sind und brennen zur Strafe für ihre Übertretungen d. h. für Nichteinhaltung ihrer bestimmten Zeiten.[3] Ich vergleiche ein

---

1 Schwally a. a. O.: 'Man denkt gewöhnlich an griechische Einflüsse ... Es ist aber wahrscheinlich, dafs diese Vorstellungen selbst aus der babylonischen Kosmologie stammen'. Also ohne den geringsten Grund gibt man die durchaus treffende Analogie auf gegen eine in den Hauptpunkten unzutreffende, nur den alten Babyloniern zu Gefallen.

2 Über die Himmelsvorstellungen der jüdischen Apokalypsen gibt eine Zusammenstellung Eugène de Faye Les apocalypses juives, Thèse, Lausanne 1892, p. 135 ff.

3 δεσμωτήριον τοῦτο ἐγένετο τοῖς ἄστροις καὶ ταῖς δυνάμεσι τοῦ οὐρανοῦ — καὶ οἱ ἀστέρες οἱ κυλιόμενοι ἐν τῷ πυρὶ οὗτοί εἰσιν οἱ παραβάντες πρόσταγμα κυ̅ ἐν ἀρχῇ τῆς ἀνατολῆς αὐτῶν ὅτι τόπος ἔξω τοῦ οὐρανοῦ κενός ἐστιν, ὅτι οὐκ ἐξῆλθον ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν, Bouriant p. 130. — ζ' ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ δεδεμένους καὶ ἐρριμμένους — καὶ

Wort des Herakleitos, dafs die Dike und die Erinyen, ihre Helferinnen, die Sonne erreichen und strafen würden, wenn sie ihre Bahn verlasse.[1] Der Abstand der Zeiten scheint ungeheuer, aber man ahnt die Gänge der Überlieferung, wenn man in dem Bericht des Hippolytos über Valentins Lehre ein altes pythagoreisches Symbolum[2] von jenem Heraklitsatz beeinflufst findet (VI 26, p. 266, 55 ff. DS): ὅθεν ὁ Πλάτων ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος· τί ἐστι φιλοσοφία; ἔφη χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, Πυθαγόρου καὶ τούτων τῶν λόγων γενόμενος μαθητής, ἐν οἷς λέγει καὶ δι' αἰνιγμάτων καὶ τοιούτων λόγων· ἐκ τῆς ἰδίας ἐὰν ἀποδημῇς, μὴ ἐπιστρέφου. εἰ δὲ μή, Ἐρινύες Δίκης ἐπίκουροί σε μετελεύσονται,. ἰδίην καλῶν τὸ σῶμα, Ἐρινύας δὲ τὰ πάθη. Und wenn wir bei Henoch lesen, dafs die Strafe der Gestirne 10000 Jahre dauere, darf man an dieselbe Zeit einer Bufsperiode in der Seelenwanderungslehre der Pythagoreer und Orphiker denken?

Ich wage es nicht zu behaupten. Aber unwahrscheinlich

ἐν πυρὶ καιομένους, a. a. O. p. 132. Einiges andere bemerkenswerte der neuen Henochstücke will ich wenigstens andeuten. Sehr bezeichnend ist, wie die Ankunft des Herrn geschildert wird, Bour. p. 111. — Die ἄγγελοι vermählen sich mit den Töchtern der Menschen und lehren sie Zauberei (ἐπαοιδάς, φαρμακείας, βοτάνας, ῥιζοτομίας) Bour. p. 115. — Von den Giganten ist in der bekannten Art jüdisch-hellenistischer Litteratur die Rede, Abraxas 143, Budde Biblische Urgeschichte 391 ff. Vom himmlischen Thron der μεγάλη δόξα gehen Feuer, Blitz, Feuerströme aus, Bour. p. 124, vgl. Apoc. Joh. XXII 1. Die Wohnplätze in der Scheol sind gegliedert nach Rang und Stand, Geschlecht und Stamm (Schwally 138), vgl. oben S. 142. Die auserwählte Gemeinde der Gerechten betet für die noch nicht erlösten Menschenkinder Bour p. 39, 5, Schwally 142, vgl. Sibyll. II 330 ff., s. oben S. 118. Eine sehr merkwürdige Angabe ist, dafs die Weiber der gefallenen Engel zu Sirenen werden, αἱ γυναῖκες αὐτῶν τῶν παραβάντων ἀγγέλων εἰς σιρῆνας γενήσονται Bour. p. 131, 132.

1 Herakleit. Fragm. 29 Byw. Plut. de exil. 11 p. 604 Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος. εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. Plutarch. de Is. c. 48 p. 370 ἥλιον δὲ (scil. Ἡράκλειτός φησιν) μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσήκοντας ὅρους. εἰ δὲ μή, κλῶθας (γλώττας überliefert, verbessert von Hubmann vgl. Hesych. s. v.) μιν Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν.

2 Vgl. LDiog. VIII 17, Porphyr. v. Pyth. 42, Iambl. protr. XXI 14 p. 107, 14; 114, 29 f. ed. Pistelli, anderes bei VRose Aristot. ps. p. 201 ff. (Die Stellen weist mir Usener nach.)

wären solche Beziehungen nicht nach dem, was wir von den Essenern wissen, den recht eigentlichen Repräsentanten einer Vereinigung des Jüdischen und Pythagoreisch-Orphischen. Konnte doch sogar ein essenischer Hymnus mitten zwischen orphischen Gesängen und gnostischer Mystik aufgedeckt werden.[1] Auch da kommen die Giganten, kommt die γέννα πυρός vor, das reine Jerusalem als Sitz Gottes, ᾧ τὸ ἄςβεςτον πῦρ διὰ παντὸς αἰῶνος προςπαράκειται. Dieser Hymnus ist ja wie die Henochapokalypse in Ägypten, in einem Grabe gefunden — beider Entstehung wird etwa in die gleiche Zeit gehören.

Gerade den Essenern wird ja auch eine durchaus griechisch-pythagoreisch-orphische Seelenlehre zugeschrieben: der Leib ist der Kerker, befreit eilt die Seele in die Höhe geradeso, wie in der Weisheit Salomons von der Seele gelehrt wird.[2] Der Strafort der Seelen ist dort freilich wie bei Philo, im Anschlufs auch an bestimmte griechische Traditionen, in der Luft.[3] Den Essenern wird auch, wie wir schon oben berührten, ein Glaube an ein Seligenland jenseits des Okeanos im Westen von Josephus (bell. Jud. II 8, 11) zugeschrieben, dessen genaue Ähnlichkeit mit dem griechischen er sogar selbst hervorhebt. Wie kann man es wagen dem Josephus ganz einfach den Glauben zu verweigern? Tendenziöse Fälschung derart wäre dem Josephus erst noch nachzuweisen. Und wie konnte er solche Dinge, die so viele genau kannten, fälschen? Wie sollte er dazu gekommen sein? Ebenso hat man seine Äufserungen über Pharisäer und Sadduzäer anzunehmen, und wenn manches mit Andeutungen etwa des neuen Testaments

---

1 Abraxas 138 ff.

2 Ganz vereinzelt ist da eine Stelle wie III 13. 14 μακαρία στεῖρα ἡ ἀμίαντος, ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι, ἕξει καρπὸν ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν καὶ εὐνοῦχος. ὁ μὴ ἐργασάμενος ἐν χειρὶ ἀνόμημα μηδὲ ἐνθυμηθεὶς κατὰ τοῦ κυρίου πονηρά· δοθήσεται γὰρ αὐτῷ τῆς πίστεως χάρις ἐκλεκτὴ καὶ κλῆρος ἐν ναῷ κυρίου θυμηρέστερος.

3 Der Ort wird bezeichnet als Hades, wie schon bei Xenokrates, Plutarch u. a. Philo scheint für unheilbare Sünder eine Art Hölle anzunehmen, obgleich er allgemein ἀςεβῶν χῶρον sagt und dann wieder nicht τὸν μυθευόμενον ἐν Ἅιδου gelten lassen will, Schwally a. a. O. 156, Zeller V 397.

nicht zu stimmen scheint, hat man zu bedenken, wie mannigfaltig die Richtungen der Pharisäer sein konnten. Pharisäer haben unter der Erde Belohnungen und Strafen angenommen, ewiges Gefängnis den einen, für die anderen Wiederaufleben. Bei der Annahme einer εἱμαρμένη betont Josephus selbst die Ähnlichkeit mit stoischem Glauben. Die Seele ist ihnen ein Teil Gottes, die in dem Leibe aus vergänglichem Stoffe Wohnung nimmt; die reinen Seelen erhalten den heiligsten Ort des Himmels und werden von da im Umlauf der Zeiten wieder in heilige Leiber gesandt. Die Seelen der Gottlosen nimmt der finsterste Hades auf.

Also sogar die Seelenwanderung drang dort ein, die doch nur noch in pythagoreisch-orphischen Kulten fortgelehrt wurde. Wir haben kaum eine Ahnung von der Mannigfaltigkeit der Einwirkungen hin und her. In Ägypten wenigstens lernen wir die Abstufungen der Verschmelzung in den mannigfachen Gemeinden und Kulten, Lehren und Schriften etwas besser kennen.

Die gewöhnliche Betrachtungsart der Denkmale dieser Zeiten, ob sie jüdisch seien, ob griechisch, ähnlich wie bei anderen Schriften die scharf formulierte Fragestellung, ob judenchristlich, ob heidenchristlich, hat sehr irregeführt und das historische Verständnis derselben, wie sie geworden sind, verbaut. Darum das meist so fruchtlose Zerlegen in so und so viele Grundschriften und so und so viele Interpolationen. Die Vereinigung und Verschmelzung der verschiedensten Dinge ist ganz anders und viel allmählicher und in naturgemäfserer Entwicklung vor sich gegangen, als die reinlichen Konstruktionen der Zusammenfügung zulassen wollen. So hat man scheinbar schlagend bewiesen, dafs es die Therapeuten des Philo nicht gegeben haben könne. Und es hat sie doch gegeben.[1] Gerade in ihrem Kult haben wir den lehrreichsten Querschnitt vor Augen aus dem langen Verschmelzungsprocess griechisch-orphischer und jüdisch-essenischer Gemeinden.

Diese wichtigen Mischungen und Übergänge können aber hier nicht weiter erörtert werden. Und was gezeigt werden sollte, ist klar: die alte jüdische Apokalyptik hat von denen

1 Ich kann schon jetzt auf Untersuchungen Paul Wendlands verweisen, die in Kürze erscheinen werden.

der Petrusapokalypse ganz und gar verschiedene eschatologische Bilder, und man sieht deutlich, wie und wo in der jüdisch-hellenistischen Litteratur die Einwirkung der griechischen Anschauungen beginnt und weiter um sich greift.[1] Darum soll natürlich nicht geleugnet werden, dafs gewisse Sündentypen, des Verlassens des Weges der Gerechtigkeit, des Götzendienstes und der Schmähung Gottes, noch nicht in den älteren griechischen Nekyien gestanden haben können, sondern erst aus jüdischen oder christlichen Vorstellungen hinzugethan sind. Über diese Zusätze wird gleich noch ein Wort zu sagen sein. Ebenso gut können die nur innerhalb einer weiterausgemalten Qual erwähnten σκώληκες ἀκοίμητοι in Erinnerung an die griechische Übersetzung des Jesaiassatzes eingesetzt sein.[2]

---

1 Ein Versuch, den eben MGaster gemacht hat im Journal of the royal asiatic society of Great Britain and Ireland, 1893, July, p. 571 ff. (Hebrew Visions of Hell and Paradise), die Petrusapokalypse auf jüdische Schriften, auf Mischna und Talmud zurückzuführen, die doch Jahrhunderte später entstanden sind als die Petrusapokalypse, könnte nur dann überhaupt diskutierbar sein, wenn bewiesen werden könnte, dafs die spätjüdischen Schriften auf alte jüdische Litteratur zurückgiengen oder auch nur zurückgehen könnten. Gerade das Gegenteil aber ist ohne weiteres darzuthun. So kann die Gastersche Zusammenstellung höchstens zeigen, wie in die spätere jüdische Schriftstellerei immer mehr fremde Elemente eindringen, ja was die eschatologischen Dinge anbetrifft, wie ohne Zweifel gerade die Petrusapokalypse und ihre Ausläufer wie auf alle folgende apokalyptische Schriftstellerei, so auch auf die jüdische gewaltig eingewirkt hat.

2 Das Feuer, das nicht erlischt und der Wurm, der nicht ruht (nach Jesaias bezw. Marc.), tritt auch später noch oft als das Hauptsächlichste der Hölle hervor. Usener notiert mir eine Stelle aus der Vita s. Martiniani in cod. Vindobon. gr. hist. 3 (s. XI) f. 113v (Selbstgespräch des h. Martin.), wo freilich auch schon Einwirkungen der Petrusapokalypse sich zeigen, namentlich in den ἄγγελοι κολάζοντες: ἐννόησον οὖν τὴν αἰώνιον ἐκείνην κόλασιν, Μαρτινιανέ· λάβε κατὰ νοῦν τὸ πῦρ ἐκεῖνο τὸ αἰώνιον, τὸν σκώληκα τὸν ἀκοίμητον, τὸν βρυγμὸν τῶν ὀδόντων. τὸ γὰρ πρόσκαιρον καὶ ὁρατὸν τοῦτο πῦρ καὶ ὑπὸ ὕδατος σβέννυται καὶ καῖον φέγγος ἔχει· τὸ δὲ αἰώνιον καὶ ἀτελεύτητον πῦρ οὔτε ὑπὸ ὕδατος σβέννυται πώποτε οὔτε φέγγος ἔχει [cf. Petr.-Ap. 2. 43 τόπον αὐχμηρότατον]· οἱ σκώληκες ἐκεῖνοι οὐκ ἠρεμοῦσιν ποτέ. οἱ ἄγγελοι οἱ ἐπὶ τῶν κολάσεων ἀνένδοτοί εἰσιν καὶ ἀνηλεεῖς πρὸς τιμωρίαν. λοιπὸν ἐννόησον ταῦτα πάντα, Μαρτινιανέ κτλ.

Aber von allen den charakteristischen Typen der Sünden und Strafen, die in der Petrusapokalypse aufgezählt werden, findet sich in den älteren jüdischen apokalyptischen Büchern keine Spur; sie finden sich allesamt wieder in der älteren griechischen Litteratur. Der negative Beweis ist erbracht, dafs die Hölle der Apokalypse keine jüdische ist, dafs ihr Verfasser aus jüdischen Schriften nicht geschöpft haben kann.

Die Entstehung der Apokalypse von Akhmim.

Wer die Typen der Sünder und Strafen in der Petrusapokalypse mustert, wird zunächst die zweimalige Anführung derer, die den Weg der Gerechtigkeit geschmäht haben, auffallend finden (I und VII). Vergleicht man Gruppe VII mit VIII, so scheint sich ohne weiteres herauszustellen, dafs die Strafe für die Blasphemischen (VII), die Lippen zerkauen zu müssen und feuriges Eisen über das Gesicht zu bekommen, erst gemacht ist nach der Strafe für die falschen Zeugen (VIII), die Zungen zerkauen zu müssen und brennendes Feuer im Munde zu haben. Und auch die Beschreibung der ersten Gruppe in ihren allgemeinen Wendungen erregt den Verdacht, später erst zugefügt zu sein[1], und die Strafe des Aufhängens an der Zunge konnte leicht nach dem Aufhängen an den Haaren oder Füfsen in der Gruppe III hinzugesetzt werden. Es ist sehr wahrscheinlich, dafs die Sünden der Schmähung Gottes und des Weges der Gerechtigkeit u. ä. erst durch jüdische Einflüsse oder vielmehr in der Weiterausmalung der ursprünglichen apokalyptischen Bilder in christlichen Kreisen so stark hervortraten. Und es ist ganz natürlich, dafs erst da solche Sünden zugefügt werden konnten, wie die den Weg Gottes zu verlassen (XIV), die Gerechtigkeit zu verdrehen (II) — man hört schon die Polemik gegen die Ketzer heraus — oder gar die Gerechten zu verfolgen und zu verraten (VI). Die Strafen dieser Sünder sind denn auch mit ganz allgemeinen, in den übrigen Gruppen schon vorhandenen und viel prägnanter ausgeführten Qualen bestritten: sie sind in einem See mit Schlamm (II, wie III, V, X), sie werden gebrannt und gebraten (XIV),

1 Das hat auch v. Wilamowitz schon ausgesprochen Ind. Gott. aest. 1893 p. 32.

sie werden gegeifselt und aufgezehrt von Würmern (VI, wie IV). Und nicht anders ist es mit denen, die sich mit eigner Hand Götzenbilder gemacht hatten (XII): sie sind an einem Ort voll gewaltigen Feuers. Dagegen sehe man nun die Redeweise in der Schilderung der anderen Gruppen und ihrer so ganz eigenartigen Strafen: die Weiber, die sich zum Ehebruch geschmückt, sind an den Haaren aufgehängt über dem aufbrodelnden Schlamm, und die sich mit ihnen vermischt in der Schande des Ehebruchs, sind an den Füfsen aufgehängt und mit dem Kopf in den Schlamm gesteckt und sprechen: „Wir glaubten nicht, dafs wir an diesen Ort kommen würden“ (III). Die Mörder und ihre Mitschuldigen sind an einem Ort voll bösen Gewürms, sie werden dort gebissen und Würmer bedrängen sie wie Wolken der Finsternis; davor stehen die Gemordeten und sprechen: „O Gott, gerecht ist dein Gericht“ (IV). In Blut und Unrat sitzen bis an den Hals die Weiber, die unehelich empfangen und abgetrieben hatten. Ihnen gegenüber sitzen die Kinder, von denen strafende Feuerstrahlen ausgehen (V). Die falschen Zeugen zerbeifsen sich die Zungen und haben brennendes Feuer im Mund (VIII). Die Reichen, die auf den Reichtum vertraut und sich nicht erbarmt über Witwen und Waisen, werden in schmutzigen Lumpen über glühende spitze Kieselsteine gewälzt (IX), und in aufbrodelndem Schlamm von Eiter und Blut stehen bis an die Knie die Wucherer und die Zinseszins forderten (X).[1] Diese beiden letzten Typen gehören gewifs ursprünglich zusammen: darum die allgemeine Strafe der Wucherer, die eigentlich schon einmal da war (V). Die unnatürliche Unzucht getrieben haben, werden fortwährend einen Abhang hinuntergestürzt und müssen wieder hinauflaufen (XI), und mit Stäben von Feuer müssen sich fortwährend schlagen die — wenn ich oben recht geschlossen * habe —, welche gehässig, neidisch, zornig waren (XIV). Das sind die acht oder vielmehr sieben ursprünglichen Gruppen, und man sieht deutlich, wie diese später erst, wol erst nach der Übernahme in die Christengemeinde, ausgeweitet wurden

1 Für die Ziffer IX oben S. 8 Z. 92 rechts, die durch ein Versehen stehen geblieben ist, lese man X.

zu vierzehn Gruppen. Die Sünden, die zu brandmarken man jetzt ein besonderes Interesse hatte, wurden hinzugesetzt und deren Strafen durch Wiederholung und geringe Variation der vorhandenen dazu erfunden. Eine Sünderklasse wurde sogar zweimal gesetzt — wol nur der zu erreichenden Zahl 14 zuliebe.

Woher die sieben ursprünglichen Gruppen stammen, kann nicht mehr zweifelhaft sein. In ihnen gerade ist ja auch die Erwähnung der Seelen der Ermordeten und der abgetriebenen Kinder so verräterisch stehen geblieben. Und nunmehr glaube ich die Summe meiner Untersuchungen ziehen zu können. Die sieben Typen der Sünder sind gerade die, welche die antike Anschauung herausgebildet und der christlichen überliefert hat: dafür kann ich auf meine oben gegebenen Zusammenstellungen verweisen; die sieben Typen der Strafen sind ohne jede Analogie in jüdischer Apokalyptik, aber gerade sie finden ihre genauen Analoga in der auf orphisch-pythagoreische Traditionen zurückgehenden antiken Litteratur. Auch das ist schon allein meine oben (S. 211) gegebene Zusammenstellung zu beweisen geeignet. Gemeinsam mit diesem Höllenbilde ist auch das Himmelsbild, dessen ganz griechischen Charakter ich oben zuerst nachwies, überliefert gewesen. Dafs die Lehre der Seelenwanderung, die wol einige Gnostiker[1], aber nicht diese Christengemeinden übernahmen, unberücksichtigt blieb, ist nur natürlich; hat man doch sogar später in der weiteren Geschichte christlicher Apokalypsen immer mehr das Bild des Himmels in den Hintergrund treten lassen, zunächst es nach der Höllenvision in immer mehr verkürzter Gestalt folgen und endlich ganz fortfallen lassen[2], so dafs schliefslich nur die Schrecken der Hölle übrig blieben, für welche die Phantasie

1 In den gnostischen Büchern, die CSchmidt Gnostische Schriften in koptischer Sprache bespricht (bes. vgl. S. 410), findet sich zuweilen ganz die alte orphische Lehre sehr ähnlich der Ausführung in Platons Republik. Die παραλήμπτορες ἐριναῖοι führen die Seele, übergeben sie den Peinigern, Lichtjungfrauen werden beschrieben, die richten. Ein παραλήμπτης stöfst die Seele wieder in einen Körper, welcher den von ihr begangenen Sünden entspricht u. dgl.

2 S. HBrandes Visio S. Pauli 37 f.

der mittelalterlichen Menschen stets mehr Interesse gehabt hat als für die Herrlichkeit des Himmels.

Die ägyptische Christengemeinde aber hat die Vision von Himmel und Hölle aus der griechischen orphischen Gemeinde herübergenommen.

Wir haben die Entwicklung der griechischen apokalyptischen Litteratur darzustellen versucht, den Weg der orphischen Kulte von Thrakien nach den religiösen Centren Griechenlands, besonders nach Athen und weiter nach Unteritalien, ihre Vereinigung mit der pythagoreischen Bundeslehre und nun die Verbreitung ihrer Bücher über die hellenistische Welt und ihre Einwirkung auf mancherlei Werke anderer Litteratur. Die orphisch-dionysischen Kulte, die in der Zeit nach Christi Geburt, besonders im zweiten Jahrhundert, so aufserordentlich blühten, sind die direkten Erben jener unteritalischen Ordensbrüder und ihrer heiligen Bücher. An den Küsten Kleinasiens bis zum Pontos überzogen sie Stadt und Land, und ganz besonders in Ägypten wuchs und erstarkte ihre Organisation. Immer mehr werden wir durch neue Funde aufgeklärt über diese verschüttete religiöse Welt. Dies war der griechische Kult, der die Unsterblichkeitshoffnung ausbildete und ausbreitete, dies war der Glaube, dem sich die hellenistischen Völker zuwendeten, als auch sie die Sehnsucht nach der Ewigkeit einer anderen Welt unwiderstehlich erfafste, dies die Mystik, welche die Griechen hegten und pflegten, ehe die exotischen Religionen des Orients die in immer mächtigerem Sündenbewufstsein erzitternden Nerven noch stärker reizten und befriedigten. Man kann sagen, dafs die orphische Religion in gewissen Ländern im zweiten Jahrhundert die Hauptmacht war, die dem Christentum gegenüberstand. Das Christentum trat mit der stärksten Betonung des Eschatologischen auf: 'Thut Bufse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen'; der orphische Glaube war die griechische Jenseitsreligion, die seit Jahrhunderten, wenn auch lange nur in Winkeln und im Verborgenen, dann aber siegreich in der griechischen Welt gepredigt hatte: 'Lafst euch reinigen, auf dafs ihr den ewigen Strafen der Unterwelt entfliehen möget'. Es ist nicht zufällig, dafs Clemens von Alexandria fortwährend gerade gegen die

orphischen Mysterien polemisiert und fortwährend in ihren Ausdrücken und Bildern redet, um zu zeigen, dafs das alles das Christentum erst recht erfülle, und es ist ebensowenig ein Ungefähr, dafs Kelsos dem Origenes als Haupttrumpf jene Mysterien vorhält, in denen auch das Heidentum Lehren der Unsterblichkeit habe wie das Christentum.

Man darf aber nicht etwa dem Eindruck, den die Polemik der Kirchenväter auf uns macht, folgend zwischen den orphischen und christlichen Kultgenossen eine unübersteigliche Kluft sich denken. Man stelle sich doch nur die Verhältnisse vor, wie sie konkret gewesen sein müssen. In den griechischen Landen wurden ja Griechen Christen; sie nahmen viel ihres alten Glaubens mit hinüber. Wo die orphischen Kulte blühten, werden die meisten Christen vorher Orphiker gewesen sein; denn es pflegt so zu gehen, dafs gerade aus religiös erregten Gemeinschaften, die schon in manchen Dingen ähnlichen Glauben haben, eine kommende neue Lehre ihre Proselyten zuerst und am leichtesten gewinnt. Ja, es werden ganze orphische Gemeinden allmählich Christlichem sich genähert haben. Die beste Illustration solcher Vorgänge sind die Orpheusbilder der christlichen Katakomben: wie es früher schon angedeutet war[1], so ist es auch von theologischer Seite jetzt ausführlicher dargethan, dafs diese Bilder gar nicht anders als in Anknüpfung an die orphischen Kulte zu erklären sind.[2] Ja, die Bilder werden Orpheus selbst darstellen sollen, nicht Christus unter seiner Gestalt. Gerade auf alexandrinischen Münzen des zweiten Jahrhunderts finden sich die gleichen Darstellungen von Orpheus[3]: so wichtig und anerkannt war dort sein Kult. Und die jenen Katakombendarstellungen analoge Verwendung von Orpheusbildern in antiken Gräbern, die der letzte Bearbeiter der christlichen Orpheusdarstellungen vermifst, ist ja vorhanden in jenen unteritalischen Vasengemälden, die den orphischen Mysten ins Grab gestellt wurden (s. oben S. 128). Noch sei es erlaubt, an einem Beispiel den Übergang der Orpheusbilder

1 Vgl. auch De hymnis orphicis 54.

2 Alfred Heufsner Die altchristlichen Orpheusdarstellungen, Leipz. Dissert. 1893.

3 De hymnis orphicis 54, 2.

in christlichen Gebrauch zu veranschaulichen. Im Centralmuseum zu Athen befindet sich eine plastische Gruppe aus einem Stück Marmor, die aus Aegina stammt[1]: um den Orpheus herum sind im Bogen die verschiedensten Tiere gruppiert. Auf der phrygischen Mütze des Orpheus sitzt der römisch-byzantinische Reichsadler. Auf der Basis ist ein Löwe dargestellt, der ein Reh zerfleischt; das bedeutet ohne Zweifel wie so oft den würgenden Tod[2], und dadurch ist es auch wenigstens wahrscheinlich, dafs das Bildwerk zum Grabschmuck gedient hat. Das Fragment eines zweiten Bildwerkes derselben Art befindet sich im Museum des Tschinili-Kiosk in Constantinopel.[3] Auf der Basis desselben ist ein Kreuz eingemeifselt, und das beweist, 'dafs das Bildwerk zu irgend einer Zeit eine christliche Bedeutung hatte'. Man hat das im antiken Kult gebräuchliche Monument einfach weiter verwendet und es nur mit einem Kreuz bezeichnet. So wenig war ein Gegensatz des orphischen und christlichen Kultes vorhanden.

Wir haben ja oben betont, wie frei von sogenannten christologischen Elementen, von den Hauptpunkten späterer ausgebildeter christlicher Lehre die erste christliche Litteratur Ägyptens war, wie auch griechische Spruchweisheit ohne viel Änderung in die Christengemeinde übergehen konnte. Der Grieche, der Christ wurde, behielt eben diese ihm wertvollen Überlieferungen bei.

Über die Entwicklung der orphischen zu heidnischen gnostischen Gemeinden und deren allmähliche Christianisierung, über diesen so wichtigen Weg des Übergangs in Ägypten kann ich hier nicht ausführlicher handeln. Es ist genug, wenn wir in dem Übergang der orphischen Himmels- und Höllenvision in die christliche Schrift nichts unerklärliches mehr finden. Wie einst die pythagoreisch-orphischen Kultgenossen im vierten Jahrhundert vor Chr. ihren Toten Verse ihrer apokalyptischen Dichtung mit ins Grab gaben, wie die Brüder

1 Veröffentlicht von JStrzygowski in der Römischen Quartalschrift IV 1890, Tafel VI, dazu S. 104 ff. Ohne jeden Grund will er auch dies Monument für christlich halten.

2 Usener De carmine quodam Phocaico 14 ff.

3 JStrzygowski a. a. O. 106.

desselben Ordens auf Kreta im zweiten Jahrhundert nach Chr. dieselben Verse den Ihrigen in die Gruft legten, so haben auch die Brüder der Christengemeinde in Ägypten Stücke ihrer heiligen Schriften, die von Seligkeit und ewiger Pein im Jenseits erzählten, in die Gräber ihrer Verstorbenen gelegt.

Und wenn ich am Schlusse zurückgreifen darf auf den Beweis, den ich am Anfang geführt zu haben glaube, dafs der Text von Akhmim ein Stück ist des Petrusevangeliums, so sehen wir den für die Religionsgeschichte, für die Genesis christlichen Schrifttums unendlich wichtigen Übergang sozusagen vor unseren Augen sich vollziehen, dafs aus der antiken Litteratur der orphischen Gemeinde im Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts die Schilderung von Himmel und Hölle übernommen wird in ein Evangelium der Christengemeinde.[1] Es mag das nur in einer lokalen Überlieferung der heiligen Geschichte stattgefunden haben, und die spätere Sichtung der heiligen Überlieferungen hat solche merkwürdige Stücke aus dem Evangelienkanon wieder beseitigt.[2] Aber gerade an das eschatologische Stück des Petrusevangeliums hat zunächst die

1 Das Petrusevangelium zeigt deutliche Spuren von 'Gnostischem', und es bestätigt auch das wieder die Wichtigkeit 'gnostischer' Kulte bei dem Prozefs des Übergangs von Griechischem in Christliches. Ich müfste, um nicht mifsverstanden zu werden, sehr ausführlich darüber handeln, wie solche frühe gnostische Gemeinden anzusehen sind. Aber ich habe weder Neigung noch Verpflichtung, die Flut der neuen Litteratur über das Evangelium noch mehr anzuschwellen.

2 Den Zeugnissen über das Fortleben eines Petrusevangeliums kann ich eines hinzufügen, das ich Usener verdanke. In dem cod. Vindob. hist. gr. 3 s XI f. 265 ff. steht Βίος καὶ πολιτεία καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ ἱερομάρτυρος Παγκρατίου (Inc. ἐγένετο μετὰ τὸ ἀναληφθῆναι τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεσθῆναι ἐν δεξιᾷ κτλ.): 'es ist ein für und wohl auch in Tauromenion auf Sicilien verfafster christlicher Roman', jedenfalls später als das 5. Jahrhundert. Dort steht f. 268r οὕτως οὖν ἐποίουν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι ἔν τε πόλεσιν καὶ κώμαις ἀπὸ Ἱεροσολύμων ἕως Ἀντιοχείας. Ἀναλογησάμενος (sic) δὲ Πέτρος πεποίηκεν τὴν ἱστορίαν ἅπασαν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καθὼς τὴν ἐκκλησίαν διεκόσμησεν (διεκοσμοῦσαν cod., corr. Usener) ἀπ' ἀρχῆς, ὅτε ὁ ἄγγελος τὸ χαῖρε κέκραγεν τῇ παρθένῳ μέχρις ὅτου καὶ ἀνελήφθη ὁ κύριος. εἰ δὲ οὐκ ἦν κεκρυμμένον αὐτοῖς, ἀλλ' ἐν ἑτέρᾳ πόλει ἢ κώμῃ ἐσπουδάζετο παρ' αὐτοῖς κτλ. *

selbständige Petrusapokalypse und dann die ganze reiche Apokalyptik der späteren Zeit angesetzt. Die apokalyptische Litteratur der griechischen Kulte, die uns nur in so wenigen versprengten Trümmern erhalten ist, bildet eine geschichtliche Linie mit den ersten christlichen Offenbarungen vom Jenseits und mit dem Glauben von Himmel und Hölle in der christlichen mittelalterlichen Welt. Das Dokument der Übernahme aus den antiken heiligen Büchern des Orpheus in das christliche Evangelium sind die Pergamentblätter aus dem Grabe von Akhmim.

Sachliches Register.

Die Zahlen hinter dem Komma bezeichnen die Anmerkungen.

Stellenregister.


GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY
B000840260



